أول الكلام

2007 عواصم الثقافة العربية والإسلامية
الجزائر... فاس، طشقند، داكار.. طرابلس

د. محمود الربداوي

تفرّدت الجزائر باختيارها عاصمة للثقافة العربية هذا العام، والجزائر ترتيبها بين العواصم الثقافية العربية في العقد الثاني.

أمـــا في ترتيبات عواصم الثقافة الإسلامية فقد أجمع المجتمعون على أن تكون مكة المكرمة أوّل عاصـــمة للـــثقافة الإسلامية، سنة 1426هـــ الموافقة لسنة 2005م، لموقعها المتميز الديني والثقافـــي والفكري في أوساط ما يزيد عن خمسين دولة مسلمة، و1,5 مليار مسلم. ثم تلتها حلب ســـنة 1427هـــ/2006م عن مجموعة الدول العربية، أما عن المجموعة الآسيوية فقد كانت في العام نفسه مدينة أصبهان الإيرانية، وعن المجموعة الأفريقية كانت مدينة تمبكتو التي على الرغم مـــن عراقتها وغناها في التراث الإسلامي، وخاصة المخطوط منه، إلا أن مشاركتها الاحتفالية في العـــام الماضي كانت متواضعة جداً، وعملاً بالقرارات التي اتخذها وزراء الثقافة العرب، بناء على اقتراح المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (إيسيسكو) تقرّر أن تكون المدن التالية عواصم للـــثقافة الإســـلامية عـــام 2007م: مديـــنة فاس المغربية عن المجموعة العربية، ومدينة طشقند عاصـــمة الجمهورية الأوزبكية من جمهوريات آسية الوسطى الإسلامية عن المجموعة الآسيوية، ومديـــنة داكـــار عاصـــمة الســـنغال عـــن المجموعة الأفريقية، وكذلك مدينة طرابلس الليبية عن الجمهورية الليبية.

فـــاس: وصـــفها ياقوت الحموي بأنها مدينة مشهورة كبيرة على بر المغرب من بلاد البربر، تقـــع فـــي أقصـــى الشـــمال الشرقي من المملكة المغربية، وهي حاضرة البحر، تطل على المحيط الأطلسي وأجلّ مدن المغرب قبل أن تَختَطّ مراكُش، وقد تفجرت كلّها عيوناً تسيل إلى قرارة واديها إلـــى نهـــر متوسط، ثم ينساب يميناً وشمالاً في مروج خُضر، يتفرع منه ثمانية أنهر صغيرة تشق

المدينة، وليس بالمغرب مدينة يتخللها الماء غيرها إلا غرناطة بالأندلس، وبفاس يُصبغ الأرجوان والأكسية القرمزية. مدينة فاس مدينتان مفترقتان مسوّرتان: عَدْوَة القرويين وعدوة الأندلسيين، تكثر فيها الطواحين والحمامات، وهي أكثر بلاد المغرب يهوداً، يسكنون في حي اسمه حي الملاح، يختلفون منها إلى جميع الآفاق، ومن أمثال أهل المغرب: فاس بلد بلا ناس، أسست عدوة الأندلسيين سنة 192هـ وعدوة القرويين سنة 193هـ في ولاية إدريس الثاني، مشهورة بالتفاح الأطرابلسي، ورجالها شجعان أمجاد وأنجاب، ونساؤهم أجمل من نساء عدوة القرويين، لكن رجال القرويين أجمل، وقد نسب إليها جماعة من أهل العلم.

وكانت مدينة فاس إحدى ركائز الصراع بين الأمويين في الأندلس والفاطميين في أفريقيا وأصبحت مدينة فاس مركزاً حضارياً حيث تميّزت بالازدهار السياسي والاقتصادي والفكري بين سائر بلدان المغرب.

واختيرت مدينة فاس كإحدى مواقع التراث العالمي من قبل اليونسكو عام 1981، وتُعد المدينة القديمة في فاس أكبر منطقة خالية من المركبات والسيارات في العالم.

وقال صاحب معجم البلدان:

طرابلُس، ويُقال: أطرابلس، وقيل: طرابلس بالرومية واليونانية: ثلاث مدن، وسماها اليونانيون: طرابليطة، وذلك بلغتهم أيضاً ثلاث مدن، لأن (طرا) معناها ثلاث وبليطة مدينة، وأول من بناها قيصر، وعلى مدينة طرابلس صخر جليل البنيان، وقيل إن طرابلس اسم الولاية كلّها وليس اسم المدينة فقط، وقد ذكرنا أن اسم (طرابلس) الثلاث المدن مما يدل على أن الاسم وقع للولاية أو الكورة وهي على شاطئ البحر، وبها أسواق حافلة، وحولها أنباط، وفي بربرها من كلامه بالنبطية. ومرساها مأمون من أكثر الرياح، وهي كثيرة الثمار والخيرات، لها بساتين جليلة في شرقها.

غزا طرابلس عمرو بن العاص سنة 23هـ، فحاصرها شهرين، لا يقدر منها على شيء، حتى دلّه رجل من عسكره وقع مصادفة على مدخلها، ففتحها عمرو، والذي بنى سورها الذي من جهة البحر هرثمة بن أعين حين ولايته على القيروان. خرج منها بعض العلماء، ونسب إليها عُبيد الله بن خراسان الطرابلسي الذي مدحه أبو الطيب المتنبي بقوله:

لو كان فيضُ يديه ماءَ غادية	عزَّ القطا في الفيافي موضعُ اليَبس
أكارمٌ حسد الأرضَ السماءُ بهم	وقصّرت كل مصر عن طرابُلس
أي الملوك؛ وهم قصدي، أجاذره؟	وأي قرن، وهم سيفي وهم تُرسي؟

ولمّا حلّت سنة 2007م وأصبحت طرابلس عاصمة للثقافة الإسلامية شرعت في الإجراءات العملية التي على رأسها تكوين لجان الاحتفالية، ثم توالت الاجتماعات في تشكيل اللجان وتعديلها وطرق تفعيلها، واستقدام ذوي الخبرة للاستفادة من خبراتهم في تنظيم وإدارة الاحتفالية، وأولها

تكوين لجان الاستقبال والمخاطبات، والشروع في تنظيم حفل الافتتاح الذي وإن كان شكلياً إلا أنه يكوّن نقطة الانطلاق الأولى، لأن ليبيا تعيش المشهد الثقافي في كل يوم، وسيستمر حتى نهاية العام. وسيتم دعوة العديد من الشخصيات الإسلامية الثقافية للمشاركة في الاحتفالية، والمتمثلة في العلماء والمفكرين والأدباء، وعلى رأسهم ـ مثلاً ـ رئيس وزراء ماليزيا محاضر محمد، وشيخ الأزهر، محمد سيد طنطاوي، ومفتي القدس عكرمة صبري، وشخصيات تتولى الإفتاء في الدول العربية بالإضافة إلى مجموعة من العلماء والباحثين والمتخصصين وعمداء البلديات والمحافظين في مدن عواصم عربية وإسلامية، فالعواصم التي تمّت التوأمة معها 70 مدينة، والتي تمّ اختيارها للمشاركة تبلغ حوالي 38 دولة من الدول العربية والإسلامية.

طشقند: عاصمة أوزبكستان، كذلك كانت محطة على طريق الحرير، ومع سقوط الإمبراطورية الروسية القيصرية في إبريل 1918 أصبحت طشقند عاصمة جمهورية تركستان المستقلة ذاتياً السوفيتية الاشتراكية، تحت ضغط القوات البيض والجواسيس البريطانيين، وثورة بسمتشي انهارت جمهورية تركستان، ولتصبح طشقند مدينة ضمن الجمهورية الأوزبكية حتى عام 1930 عندما حلّت محل سمرقند كعاصمة للجمهورية الأوزبكية.

في 25 إبريل 1966 دمّر طشقند زلزال عنيف (7,5 على مقياس رختر) شرّد 300 ألف من سكانها.

أشاد الرئيس الأوزبكي إسلام كريموف باختيار طشقند عاصمة جمهورية أوزبكستان اليوم عاصمة للثقافة الإسلامية للعام 2007 من قبل المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (إيسيسكو)، وقال في معرض تعليقه على هذا الاختيار (حسب جريدة البيان): إن إعلان مدينة طشقند من قبل المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم عاصمة للثقافة الإسلامية خلال عام 2007 يعتبر حدثاً ثقافياً ومعنوياً كبيراً في حياة بلدنا.

وتُعدّ أوزبكستان (حسب البيان) إحدى أكبر جمهوريات آسيا الوسطى غنىً بتراثها الثقافي المادي منه والمعنوي، التي كانت تعرف بالتاريخ العربي الإسلامي ببلاد ما وراء النهر، وفي فترة الحكم السوفياتي الشيوعي سُمّيت بلاد نصف الابتسامة. تبدّد النصف الأول وسط زمن التحولات الجائرة التي مرّت بها دول الاتحاد السوفييتي السابق التي أعلنت استقلالها مع مطلع التسعينيات، وبالنسبة لأوزبكستان بقي النصف الآخر من الابتسامة لأنّها استردت شخصيّتها وامتلكت تاريخها بعد ثمانين عاماً من الضياع.

وأوزبكستان لم تكن أبداً دولة هامشية، بل كانت دوماً القلب النابض لوسط آسيا، امتزجت فيها حضارات الغرب والصين والعرب وأضاف إليها الإسلام قبساً من الضوء ما زال يشعّ منها حتى الآن، وأضاف الرئيس الأوزبكي: إننا لا نقوم بالعمل على حماية التراث المادي والمعنوي وترميمه في بلادنا وإعادة بنائه من أجل الاستعراض للغير، ولكن من أجل أن تَقرّ به أعيننا.

وتقــوم طشــقند بنشــاط فعّــال في تعليم اللغة العربية، الذي يعود الفضل فيه لنشاط المركز المصري للعلوم والتعليم في العاصمة، وظل هذا المركز يتطوّر ويتسع نشاطه حتى صار اليوم أحد أهم المراكز العلمية في عاصمة الأوزبك، بل صارت له فروع في المدن الأوزبكية الأخرى، أهمها: مركــز تعلــيم اللغة العربية في سمرقند، ومركز تعليم اللغة العربية في بخارى، ومركز تعليم اللغة العربيــة فــي نامنجان، وتحظى اللغة العربية وتدريسها باهتمام بالغ من الشعب الأوزبكي المسلم، ويصــل عــدد دارسي اللغة العربية في مركز العاصمة لألف طالب من مختلف الأعمار، ناهيك عن العدد المتزايد للطلاب في المدن الأخرى.

داكار: عاصمة السنغال، وهي أقصى مدينة في أفريقيا غرباً، وهي ميناء على شاطئ المحيط الأطلســي، يقطــنها حوالي 2 مليون نسمة (حسب إحصائية عام 2000) أصبحت جزيرة (غوري) القريــبة إلــيها قلعة أوروبية في القرن السادس عشر الميلادي، وكانت مركزاً كبيراً لتجارة العبيد وتصديرهم إلى قارة أمريكا. أسس القائد الفرنسي (فيديرب) مدينة داكار في عام 1875 وأصبحت عاصمة اتحاد مالي في عام 1960م، ثم عاصمة السنغال.

وعــند كــتابة هذا الكلام كانت داكار تتهيّأ لتحضير إجراءات الاحتفال بداكار عاصمة للثقافة الإسلامية هذا العام.

الســنغال: بلد مسلم، تزيد نسبة المسلمين فيه عن 94%، إذ دخل الإسلام السنغال في القرن الحادي عشر مع قبيلة (صنهاجة) الأمازيغية، واسم السنغال مأخوذ من النطق البرتغالي لاسم تلك القبــيلة، أنشــأت شعوب السنغال إمارات ودول أهمها: امبراطورية الولف. في القرن الرابع عشر للمــيلاد، ومــن شــمالها الشرقي دولة تكرور، ثم دولة دينيانكي البولارية، احتلت قوات أوروبية أجــزاء مــن شاطئها في القرن الخامس عشر، ثم احتلّت فرنسا البلاد كلها بعد حروب عديدة في 1902،، فأصبحت مدينة داكار عاصمة أفريقيا الغربية الفرنسية كلّها، يبلغ عدد السكان حوالي 10 ملــيون، وفــي الســنغال عرقــيات عديدة، ولهذا فهي متعددة اللغات، وأكثر اللغات شيوعاً اللغة الولفــية، والفرنســية هي اللغة الرسمية في البلاد، لكن لا يعرفها إلا أقلية، ومن عرقيات البلاد، الولــف، وسيرير، وجولا، والمندنيكا، وهناك أقليات فرنسية ولبنانية. كتب السنغاليون كتباً كثيرة بالعربــية وبالفرنسية. وأشهر كاتب سنغالي رئيسها الأول (ليوبولد سنغور) وهو شاعر بالفرنسية فضلاً عن أنه رئيس جمهورية.

عن سِقْط الزَّنْد

د. السعيد السيد عبادة[1]

كنت في مهرجان أبي العلاء المعريّ العاشر، الذي انعقد بمسقط رأسه: (معرة النعمان) في الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر من نوفمبر 2006م وسمعت فيما قُدّم عن (السقط) أنه أُملي في خمسين عاماً، فلما صرنا إلى (التعليق)، وقلت للباحث ــ (د. فاروق اسليم) إن (السقط) أملي في تسعة وعشرين عاماً لا خمسين. قال: أنا على رأي أستاذي في هذا، كما قال ــ: أستاذه الدكتور فخر الدين قباوة، الذي ذهب إلى ذلك في تقديمه شرح التبريزيّ: (الإيضاح في شرح سقط الزند وضوئه) بتحقيقه.

ولأن المهرجان لم يتسع لأكثر مما قيل، وكان لا بدّ من البيان لما انتهيت إليه في هذا الموضوع ــ بحثت عن الشرح المذكور في دمشق، ثم في القاهرة، حتى وجدته؛ فإذا المحقق ــ جزاه الله خيراً ــ قد بذل جهداً كبيراً ــ استمر ثلاثين عاماً كما قال ص 25 ــ في مراجعة الشرح المطبوع والمخطوط، مع العناية الواضحة بالمتن المشروح، وهو (السقط). ولعله ــ إن شاء الله ــ ينال ما تمنى من الأجر بل "الأجور" على ما قدّم. ثم لعله يأنس ببعض المراجعة فيما أجرى إليه، ليس على سبيل الانتقاد، بل على سبيل المذاكرة، التي لا تنال من جهده، بل تضيف إليه أن شاء الله. على أنني أقتصر في هذه المذاكرة على المقدمة، مقدمة التحقيق، فأقول وبالله التوفيق.

في الصفحة الأولى ــ بعد أسطر ــ نجد: "والمشهور في جمهور الكتب والمصنفات، أن (سقط الزند) هو أقدم شعر للمعريّ. ولكنك إذا تصفحت هذا الديوان، وتلمست ما فيه من قدرة وتمكن وبيان، جزمت أنه ليس مما يُقرزمه صبيّ.. فأين تلك البواكير من شعر الطفولة واليفوع وبوادر الشباب؟. تحتفظ المكتبة الظاهرية في دمشق بنسخة خطية تحت الرقم 53 /5542، والعنوان: (ديوان أبي العلاء المعريّ)، وتضم هذه النسخة 29 قصيدة غزلية، موزعة قوافيها على حروف المعجم، وكل منها في عشرة أبيات محبوكات، أي يبدأ الواحد منها بحرف الرويّ نفسه، وهي قصائد غزلية أكثرها للمذكر. وقد تنبه الأستاذ محمد سليم الجنديّ لهذا الديوان، وعرض لمضمونه وقيمته التاريخية، فكان بين نفي وإثبات... غير أن القارئ لهذه القصائد الفتية يلمس نفس أبي العلاء، في

[1] أستاذ جامعي وباحث مصري.

يفوعه وبوادر شبابه... ثم إن الغزل هو الهاجس الأول، يتردد في خاطر اليافع المراهق.. فإذا أضفنا إلى هذا وذاك ما انتثر في طيات القصائد تلك، من بارقة بذور للتصرف في القول.. جاز لنا أن نرجح نسبة الديوان إلى المعري" [2]

ولعله من الواضح أن المحقق يشك في أقدمية (السقط)، ويرجح أن يكون الديوان الذي تحتفظ به الظاهرية للمعريّ، وأن يكون هو الأقدم.

والذي أطمئن إليه ـــ بعد بحث كبحث المحقق أو أطول ـــ أن الشك في أقدمية (السقط) لا يجوز، بعد قول أبي العلاء عنه في فهرست كتبه: "كتاب لطيف يشتمل على شيء نظم قديماً في أول العمر" [3]. وكما لا يجوز الشك في أقدمية (السقط) لا يجوز ـــ بل يمتنع ـــ أن يكون للمعريّ ذلك الديوان المنسوب إليه في الظاهرية، والذي عرفته منذ أربعين عاماً، من (الجامع في أخبار أبي العلاء) [4]، للأستاذ محمد سليم الجنديّ رحمه الله، فلم أعتدّ به، ولم أذكره فيما سبق من دراستي. وحجتي على أن هذا الديوان ليس للمعريّ ـــ لا قبل (السقط) ولا بعده ـــ أمور.

الأول: موضوعه، وهو الغزل، الذي أكثره للمذكر، كما قال الجنديّ والمحقق؛ إذ ما أقل الغزل عند المعريّ من جهة، وما أبعده عن الغزل بالمذكر من جهة أخرى، وكيف يتغزل بالمذكر من نشأ في بيت الدين والفقه والقضاء، ومن كان أبوه الفقيه القاضي هو أستاذه في الشعر وعليه تخرّج؛ بدليل قوله له في رثائه إياه:

26 أمولَى القوافي كَمْ أراكَ انقيادَها ... لكَ الفصحاءُ العُرْبُ كالعَجَمِ اللُّكْنِ

بعد قوله عنه:

5 مَضَى طاهرَ الجثمانِ والنفسِ والكَرَى ... وسُهْدِ المُنَى والْجيبِ والذَّيلِ والرُّدْنِ

6 فياليتَ شعري هل يَخفُّ وقارُهُ ... إذا صارَ أُحْدٌ في القيامَةِ كالعهنِ

7 وهل يَرِدُ الحوضَ الرَّويَّ مبادراً ... معَ الناس، أم يأبَى الزحامَ فَيَسْتَأْنِي [5]

أهذا الأب الطاهر الوقور، قد سمح لتلميذه في الشعر الذي هو ابنه الضرير، أن يتغزل بالمذكر في أول نظمه؟، ثم أكان هذا الغزل على سبيل الرياضة، أم كان تعبيراً عن حقيقة؟.

---

(2) الإيضاح في شرح سقط الزند وضوئه ـــ مقدمة المحقق ـــ 1 /5 ـــ 6.

(3) تعريف القدماء بأبي العلاء 45.

(4) الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره 2 /734، 987 ـــ 991.

(5) شروح سقط الزند 2 /909 ـــ 911، 924. اللكن: جمع أَلْكَن، إذا كان لا يفصح. والجثمان: الجسم. والكرى: النوم. والردن: الكمّ. والذيل: ... وذيل الثوب: آخره. والرّدن: الكمّ. والطهارة هنا معنوية. والعهن: الصوف الملوّن المصبوغ. ويستأني: يتأنّى.

والثانــي: أن صاحب هذا الديوان قد التزم ما لا يلزم، بنظمه على جميع حروف المعجم، فكيف يكون أول نتاجه؟

هــل يُصْــعَدُ السُّــلَّمَ مِــن أعــلاهُ ... أم أنــــه يُصْـــعَدُ مِـــن أدنـــاهُ

إنّ الشــعر كالسُّلَّم، لا يُصار إلى الأعلى من درجاته إلا على الأدنى، ولزوم ما يلزم من الأعلى فــي درجــات الــنظم؛ لأننا لم نجد في الجاهلية ولا في الإسلام شاعراً قد التزم ما لا يلزم في أول نظمــه، إنمــا كان ذلك ممن نبغوا وصاروا من الفحول؛ بدليل من ذكرهم ابن جنّي في (الخصائص) [6]، ثم بدليل من ذكرهم المعريّ في مقدمة (لزوم ما لا يلزم) [7].

والثالــث: أن المعــريّ الذي رجح المحقق أنه نظم قبل (السقط) على حروف المعجم ــ قد جاء عــنه فــي صــ 21: "إنــه يمــسّ عالم لزوم ما يلزم، فيأنس به ويتلبث عنده في كثير من أبيات (الســقط).. ثم يحقق وجوده كاملاً في القصائد 36، 85، 103، وأغلب أبيات القصيدتين 105، 106 .. وهــذا بلا شك تدريب واكتشاف لعالم اللزوميات"، فإذا كان عالم اللزوميات ــ كما حدّده المعريّ ــ: هو النظم على جميع حروف المعجم، وعلى كل رويّ في أحوال ضبطه كلها، ومع التزام حرف أو أكــثر قــبل الرويّ [8] ــ فليس يعني مسّه هذا العالم واكتشافه إياه في (السقط)، إلا أنه يعرف هذا العالم قبله، وأنه لم ينظم هذا الديوان الذي تحتفظ به المكتبة الظاهرية.

أمــا قــول المحقق: "فأين تلك البواكير من شعر الطفولة واليفوع وبوادر الشباب" فليس الجواب عــنه ما ذُكِرَ عن ديوان الغزل، لما بيّنت، إنما الجواب عنه فيما سَيَذكر في صــ 7، من أن المعريّ "كــان يُســقط من شعره... كالذي تراه فيما أجراه من تصرّف أو اختصار أو إنهاك في عدة قصائد مــن: ســقط الزند"؛ إذ يعني ذلك أن شعر الطفولة، مما لم يورده، قد جَرَى عليه ما جرى على تلك القصائد.

وأمــا ديــوان الغــزل الذي ليس للمعريّ بيقين، فيحتمل أن يكون لناظم بعده لم يشتهر بالشعر، وأراد الاســتتار من غزله بالمذكر، فيمن عُرف بلزوم ما يلزم، لكنه لم يحسن حين نسب إلى المعريّ مــا ليس من شأنه، وحين جعله مما نَظَم في بغداد حنيناً إلى حلب، لأنه لا حنين فيه، ولأن حنين أبي العلاء ببغداد كان إلى المعرَّة لا إلى حلب، في نحو قوله:

فــيا بَــرْقَ لــيس الكَــرْخ داري وإنما ... رمانــي إلـــيه الدهـــرُ مـــنذ لـــيالِ

فهــل فــيك مــن مــاء المعــرّة قطرةٌ ... تغيــث بهـــا ظمـــآن لـــيس بســـالِ [9]

---

[6] الخصائص (باب في التطوع بما لا يلزم) 2/ 234 ــ 272.

[7] لزوم ما لا يلزم 1/ 18 ــ 21.

[8] المرجع السابق 1/ 23.

[9] شروح سقط الزند 3/ 1195. الكرخ: محلّة ببغداد.

وفي الصفحة التاسعة، تحت عنوان (تاريخ الكتاب)، عاد المحقق إلى إجماع القدماء والمعاصرين على أن (السقط) أول ما قال صاحبه من الشعر، لكن عودته كانت من أجل المناقشة التي أذكر منها:

ـ قراءة ما قالوا: من أن (السقط) شعر الصبا، أو شعر الشباب، أو مما سمح به ريّق الشباب، على أن الثلاثة لا تتضمن ما بعد الشباب في تحديد تاريخ الديوان [10].

ـ وقراءة ما قال المعريّ في (السقط) عن صباه وشبابه وكهولته وشيخوخته وهرمه، على أنه لا يجوز أن يكون من نتاج الصبا أو الشباب وحده [11].

ـ وقراءة قول المعريّ في خطبة (السقط): "قد كنت في رُبّان الحداثة وجنّ النشاط مائلا في صَغْو القريض، أعتدّه بعض مآثر الأديب، ومن أشرف مراتب البليغ، ثم رفضته رفض السّقْب غِرْسَه، والرّأْل تريكته"، على أنه لا يحدّد زمن نظم (السقط)، وإنما يحدّد ابتداء النظم عامة، ويورد مواقفه من الشعر في مراحل حياته، ولهذا يبين أن إعراضه هو عن شعر التقوّل والمراء، وسبب ذلك: "رغبةً عن أدب معظمُ جيّده كذب، ورديئه ينقص ويَجدب". إنه يُطلّق أشعار الهوى والمديح والهجاء والفخر، أي الموضوعات الشخصية الآنيّة، لينصرف إلى ما عرف عنه في (الدرعيات) و(اللزوميات) و(جامع الأوزان)، من موضوعات عامة، بعيدة عن اصطناع العواطف، ومجاراة أهواء الناس [12].

ـ وقراءة ترتيب المعريّ لقصائد (السقط)، على أنه يكاد يوافق التسلسل التاريخيّ، وقراءة ما عرف من تاريخ لبعض القصائد، على أنه دليل آخر لنسق الديوان التاريخيّ، كالتأريخ للقصيدة الأولى بسنة 386هـ، وللخامسة بالثمانينات أيضاً، وللثامنة عشر بأواخر الثمانينات، وللتاسعة والعشرين بأواخر القرن الرابع، وللحادية والأربعين ـ رثاء المعريّ لوالده ـ بسنة 395، وللثانية والأربعين بما قبل الأربعمائة، وللرابعة والأربعين ـ رثاء جعفر بن المهذب ـ بما قيل: من أنه توفي 435هـ، ولذوات الأرقام 58،59،59،60،61،63،65 بما بين سنتي 398، 399هـ، ولرقم 62 ـ في وداعة بغداد ـ بسنة 399، ولرثائه لأمه ـ رقم 64 ـ بسنة 399، وللثالثة والسبعين بسنة 413هـ، وللرابعة والسبعين بسنة 420، وللدرعيات (75 ـ 105) بما بعد هذه القصائد في سنوات لا نعرف مداها [13].

---

(10) الإيضاح في شرح سقط الزند وضوئه ـ مقدمة المحقق ـ 1/ 9، 10.
(11) المرجع السابق 1/ 10.
(12) المرجع السابق 1/ 10، 11. السقب: ولد الناقة الذكر أوّل ما تضعه، وغرسه: مشيمته. والرّأل: فرخ النعامة. وتريكته: البيضة التي خرج منها.
(13) المرجع السابق 1/ 11 ـ 14.

ــ ثم الانتهاء إلى أن المعريّ "جمع في سقطه هذا شعره الغنائيّ، الذي نظمه في حوالي خمسين سنة، من شبابه وكهولته وشيخوخته، وفصَله عما كان يصوغه في مثل (اللزوميات)، و(جامع الأوزان)، و(استغفر واستغفري).. والشعر في (السقط) نتاج إنسان عالم.. فلا يجوز أن يوصف بأنه أول ما سمح به خاطر إنسان. ولهذا رأيتنا فيما مضى قد سفهنا زعم المؤرخين والشراح أن يكون شعر السقط بوادر نتاج المعريّ، وحددنا المدى الزمنيّ الذي استغرقه، فأقدم قصائده فيما يبدو كان حوالي سنة 386هـ" [14].

هكذا أرّخ المحقق للسقط ــ بعد قراءة لما قيل عنه، ولما قيل فيه ــ: بأنه نظم في حوالي خمسين سنة ــ من 386 إلى 435هـ ــ وفُصل عما كان يُصاغ ــ معه ــ في (اللزوميات)، و(جامع الأوزان) و (استغفر واستغفري).

وفي المراجعة لهذا التأريخ أُذكِّر بأمور:

منها: أن التأريخ لجملة (السقط) على هذا النحو الذي كتبه المحقق سنة 1990م ــ كان قبله من الميمنيّ ــ 1925م ــ في قوله عن (السقط): "فيه أشعار قيلت فيما بين 15 ــ 55 أو 73 من عمره [15]"، ثم كان بعده من كاتب هذه السطور ــ 2001م ــ على نحو آخر سيأتي.

ومنها: أن القول بأن (السقط) شعر الصبا أو شعر الشباب، مما تسامح فيه قائلوه؛ لأنهم ــ ولا سيما التبريزيّ القائل بالأول ــ كانوا يعلمون أن في (السقط) ما قيل في الكهولة ببغداد، وما قيل في الشيخوخة بعد بغداد. وإذاً فالسقط عندهم كما هو عند غيرهم، ليس نتاج الصبا وحده، ولا الشباب وحده، إنما هو نتاج الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة.

ومنها: أن ما أورده المحقق من مقدمة (السقط)، قد ورد في مقدمة (اللزوميات) هكذا: "وقد كنت قلت في كلام لي قديم: إني رفضت الشعر رفض السَّقْب غرسه، والرَّأل تريكته.. [16]"، مما يعني أن مقدمة اللزوميات كانت بعد مقدمة السقط بزمن غير قليل؛ "قديم"، فإذا كانت مقدمة السقط ــ كما قال المحقق في صـ 19 ــ "من أواخر ما ألّف" المعريّ ــ فمتى كانت مقدمة اللزوميات بعد ذلك بزمن غير قليل؟، أكانت من أواخر ما ألّف أيضاً؟ لا يجوز، كما لا يجوز أن تكون مقدمة السقط كذلك.

---

[14] المرجع السابق 1 /14 ــ 15.

[15] أبو العلاء وما إليه 268، وفي الحاشية (رقم 1) أضاف الميمنيّ تعليقاً على قوله: "زعم مرجليوث ومن تبعه أن آخر شعر س [أي سقط الزند]، ما قيل في القاضي عبد الوهاب سنة 320هـ، ولكن صاحب شرح المجاني 1249 ذكر أن جعفر بن عليّ بن المهذّب الفقيه الأديب، الذي رثاه أبو العلاء بدالية من س كان توفي نحو سنة 435هـ، والعهدة عليه، فإن صح قوله فإنه يناقض مزعم مرجليوث".

[16] لزوم ما يلزم 1 /31.

ومنها: أن التسلسل التاريخي لترتيب القصائد ليس على الإطلاق؛ لأنه إذا كان أبو العلاء لم يؤرخ لنظمه في السقط، فإن ما عرف من هذا التاريخ ليس بالكثير، وليس كله على اليقين، خذ مثلاً القصيدة الأولى، التي أرّخها المحقق بسنة 386هـ، ونقل الميمنيّ عن نسخة للسقط بباريس أنها نظمت سنة 390هـ [17]، إذ كيف تكون الأولى والأقدم مع ما لا بدّ أنه نظم قبلها، في سنوات الشباب الذي بدأ سنة 378هـ، وكأنما بدئ بها ــ مع ذلك ــ لأنها الأطول، بدليل أن التالية لها في الديوان هي التالية في الطول أيضاً. ثم خذ مثلاً آخر، القصيدة (رقم 44)، التي "قيل: إن المرثيّ بها توفي سنة 435هـ"؛ لأن هذا التاريخ هو نهاية الخمسين سنة التي نُظم فيها السقط عند المحقق، ومع أنه عدّ القصيدة به مما شذّ عن التسلسل ترَك تاريخها كما أخذه عن الجنديّ [18]، وتركه الجنديّ كما أخذه عن الميمنيّ، الذي كانت عبارته: "ويأتي في س ــ [أي سقط الزند] ــ أن آخر قصيدة فيه ما رثي به ابن المهذّب نحو سنة 435هـ، إن صحّ قول شارح المجاني صــ 1249" [19]، ولئن كان الميمنيّ ومن أخذ عنه لم يحققوا لقد حققت ووجدت أن المرثيّ بالقصيدة ــ جعفر بن عليّ بن المهذّب ــ توفي ــ كما ذكر ابن العديم ــ في ذي الحجة سنة 387هـ [20]، وعليه فالقصيدة ليست آخر ما نُظم في (السقط) كما قال شارح المجاني، بل هي مما نُظم في أول مراحله، أي قبل بغداد. وإذا كان تاريخها هو تاريخ الوفاة في الغالب ــ أي 387هـ ــ فلمَ أُخرت بحسب التسلسل التاريخيّ كل هذا التاريخ؟ لقد كان حقها أن تكون قبل القصيدة رقم 41، أعني مرثية المعريّ لوالده المتوفى كما أورد المحقق سنة 395هـ، بل كان حقها أن تكون قبل الأولى أو عقبها، على ما سبق من تاريخها. وغنيّ عن القول أن هذا الاضطراب في تأريخ القصيدتين ــ (رقم 1) و(رقم 44) ــ لم يخلّ بالتسلسل التاريخيّ فحسب، بل أخلّ أيضاً بما حدّده المحقق لنظم (السقط)، من حيث عدد سنينه ــ أي الخمسين ــ ومن حيث أوله وآخره.

وهنا نصل إلى ما بدأنا به، من أن (سقط الزند) لم ينظم ــ أو لم يُملّ ــ في خمسين سنة، لكن كيف نُظم ــ أو أُملي ــ في تسع وعشرين؟

قبل الجواب ومن أجله ننظر في سائر المؤرخ بعد ما سبق، فماذا نجد؟

سنجد مما أخطأه الصواب أيضاً:

ــ التأريخ بما بين سنتي 398 و399 ــ في بغداد ــ للقصائد ذوات الأرقام (58،59،60،61،63،65)؛ إذ الثابت أن أبا العلاء سافر إلى بغداد في أواخر 398، ولم يدخلها إلا

---

[17] أبو العلاء وما إليه صــ 96.

[18] أعني محمد سليم الجنديّ في (الجامع في أخبار أبي العلاء 2/ 975).

[19] أبو العلاء وما إليه صــ 101 حاشية رقم 2.

[20] بغية الطلب في تاريخ حلب 3/ 1032.

في أوائل 399، ليقيم بها سنة وسبعة أشهر [21]، فهو إذاً لم يكن ببغداد سنة 398، ولم ينظم بها في 399 إلا ذوات الأرقام (31) ثم (58) ثم (59)، الأولى التي وضعت في غير موضعها: عند دخوله بغداد، والثانية في رجب، والثالث في أواخر هذا العام [22]، كما نَظَم عند دخوله أخريين جواباً لأبي الطيب الطبريّ، الذي سأله عن لغز فقهيّ، ولم تردا في (السقط) [23]. أما سنة 400هـ فقد نظم فيها خمس قصائد؛ ذات الرقم (60) عند وفاة المرثي بها في جمادى الأولى [24]، ثم ذات الرقم (61) المنبئة عن فراقه بغداد ضمن التهنئة بمولود، ثم ذات الرقم (62) التي ودّع فيها بغداد، والتي جعلها المحقق سنة 399، وهو بعيد، ثم ذات الرقم (63) التي ردّ بها على من ودّعه [25]، أما ذات الرقم (65) فلا قطع بموضعها في هذا العام، وإن كان الراجح أنها فيه؛ لأنها في شرح القزوينيّ قبل الرابعة والستين [26].

ــ ثم التأريخ لوفاة أمّ المعريّ بسنة 399، على أنها تاريخ رثائه لها بالرابعة والستين، والصحيح أن أمه توفيت قبيل رجوعه من بغداد أواخر سنة 400هـ، وأن الرثاء كان عقب الرجوع [27].

ــ ثم التأريخ للثالثة والسبعين بسنة 413هـ، سنة زيارة المخاطب بها ــ القاضي عبد الوهاب ابن عليّ بن نصر المالكيّ ــ للمعريّ. والذي في (الجامع) مصدر المحقق هنا، أن "القصيدة "قيلت سنة 413هـ، أو سنة 420هـ"، وأن "أبا العلاء ذكر هذا القاضي في قصيدة أرسلها إلى أبي القاسم التنوخيّ بعد عودته من بغداد ــ [هي الرابعة والسبعون، المنظومة سنة 420هـ] ــ حين قال:

والمالكيُّ بنُ نصرٍ زار في سفرٍ ... بلادنا، فحمدنا النّأي والسّفرا [28]"

مما يعني أن الثالثة والسبعين قيلت قُبيل الرابعة والسبعين، وأن التاريخ الثاني للأولى هو الصحيح. وكأنما لتجاورهما زماناً ــ حيث نظمتا في عام واحد، هو عام 420هـ ــ كان تجاورهما مكاناً، حيث وردتا في السقط متتابعتين.

---

(21) تعريف القدماء بأبي العلاء 544، سقط الزند ــ مخطوط خدابخش 1764 ــ ورقة 117ظ.

(22) سقط الزند وضوءه (التقديم ص ــ 38، 40.

(23) تعريف القدماء بأبي العلاء 212 ــ 214.

(24) ديوان الشريف الرضيّ 736/2، وفيات الأعيان 420/4.

(25) سقط الزند وضوءه (التقديم) ص 39.

(26) شرح القزوينيّ للسقط ــ مخطوط مصور في مكتبتي ــ ورقة 166 وــ 168و..

(27) تعريف القدماء بأبي العلاء 511، شرح سقط الزند 1413/4.

(28) الجامع في أخبار أبي العلاء 491/1، 974/2.

ــ ثــم التأريخ للدّرعيات (75 ــ 105) بما بعد هذه القصائد ــ أي بما بعد سنة 420هـــ ــ في سنوات لا يُعرف مداها"، وهذا كالتأريخ لها ــ من آخر[29] ــ بسنة 415، أو 416، أو 417هـــ، في أن كليهما بعيد؛ لأننا إذا قرأنا قول أبي العلاء في الدّرعية السابعة:

بَــنُو الوقــتِ إنْ غَــرّوكَ مــنهم بحكمةٍ ... فمـــا خلفهـــا إلا غرائـــز جُهّـــال

لــذاك ســجَنْتُ الــنفسَ حــتى أرحــتُهَا ... مِــنَ الإنــسِ، ما إخلاءُ ربْعٍ بإخلال(29)

ــ لــم نَتَمَارَ في أنه نظمها وأخواتها أول اعتزاله، لأن الحديث عن السّجن وعما أدّى إليه وعن إخـــلاء مكانه، إنما يكون بُعَيده لا بَعيداً منه، على أن ما نحن بصدده من إخلاء (السقط)، سوف يشهد لذلك ويؤكده.

***

فـــي تقديمي لـــ (سقط الزند وضوءه) عرّفت بكليهما، وكان من أول ما ذكرت في التعريف بـــ (الســـقط) إمـــلاؤه، الـــذي صدرت فيه عن صاحبه، إذ وجدت في آخر مخطوطة (السقط)، التي هي أحسن نسخة منه كما وصفها الميمني[30]، والتي لم تقع للمحقق فيما يبدو:

"قال أبو العلاء، أحمد بن عبد الله بن سليمان: هذا الجزء، ما فيه لَقّبه (سَقْطَ الزَّنْد)، لأنه قيل في صَــدْرِ العمر، وسقط الزند: أوّل ما يخرج من ناره، والله المسؤول في التجاوز عن هذا وعن غيره، وله الحمد أولاً وأخراً"[31].

فمـــن قولـــه: "وسقط الزند أول ما يخرج من ناره"، نفهم أن المسمّى بهذا الاسم من شعره كان أول ما نظمَ، وأن ثمّة ما نَظَم بعده. وما نظم كما في فهرست كتبه أربعة دواوين[32]: بقي منها اثنان، هما: (لزوم ما لا يلزم)، و(مُلْقَى السبيل)، وفُقد اثنان، هما: (استغفر واستغفري)، و(جامع الأوزان).

أمـــا "صدر العمر" الذي قيل فيه (السقط). فالظاهر أنه النصف الأول من حياة أبي العلاء، حياته التـــي امتدت من مولده في السابع والعشرين من ربيع الأول سنة 363هـــ، إلى مماته في الثالث من هـــذا الشـــهر سنة 449هـــ. وكانت في (معرّة النعمان) منذ ولد، ثم في (بغداد) منذ وصل إليها سنة 399هـــ، ثم في بيته الذي لزمه منذ رجع من (بغداد) سنة 400هـــ، إلى أن مات سنة 449هـــ[33].

---

(29) د. عبد الله الطيب في بحثه: (الدّرعيّات)، ضمن (البحوث والمحاضرات ص 55) للدورة (28) بالمجمع اللغويّ المصريّ.

(30) أبو العلاء وما إليه 368.

(31) مخطوطة السقط ورقة 117ظ. والتعليق التالي مما قدمت به لـــ (سقط الزند وضوءه) ص 11 ــ 14 مع بعض اختصار.

(32) تعريف القدماء بأبي العلاء 45.

(33) مخطوطة السقط ورقة 117، 118.

وإنمـــا كـــان "صدر العمر" نصفه الأول عندي، لأني قسته علي "صدر البيت"، بيت الشعر، فإنه عـــندهم نصفه الأول كذلك[34] ولعلك تزداد ثقة بهذا القياس إذا تأملت (السقط)؛ لأنك ستجده دون سائر مؤلفـات أبـــي العلاء، قد أملي بالمراحل الثلاث، مراحل حياته، بالمعرة، فبغداد، فالبيت الذي لزمه، وستجد أن ما فيه بعد (البغداديات) لا يقلّ عن ثلث الديوان إن لم يزد.

لكـــن إذا كـــان "صدر العمر" ــ أي النصف الأول من حياة أبي العلاء ــ قد امتدّ من مولده في الســـابع والعشرين من ربيع الأول سنة 363هــ، إلى منتصف هذا الشهر في سنة 406هــ ــ فمتى كان إملاؤه (السقط) في هذا الصدر؟.

كـــان لا شـــك بعد أن قال الشعر وقبل أن يرفضه، أي فيما بين ذلك، وهو تسعة وعشرون عاماً تقريـــباً؛ لأن أبـــا العلاء على الأشهر "قال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة"[35]، أي إنّ بداية نظمه كانـــت سنة 374هــ، ثم إنه لم يرفض الشعر إلا بعد عامين من المرحلة الثالثة؛ بدليل قوله في مقدمة (الســـقط): "وقـــد كنت في رُبّان الحَداثة، وجِنّ النشاط مائلاً في صَغْو القريض.... ثم رفضته رَفض الســـقْب غرْسه، والرّأْل تريكته، رغبةً عن أدب معظم جيِّده كذب"[36]، ثم قوله في مقدمة (لزوم ما لا لـــزم): "وقـــد كنتُ قلت في كلام لي قديم: إني رفضتُ الشعر رفض السّقب غرْسه، والرّأْل تريكته. والغـــرض مـــا استجيز فيه الكذب"[37]، إذ يعني ما ذكر أن (اللزوم) كان بعد (السقط) بمدة، في أولها كـــان رفض الشعر، كما في القول الأول: وفي آخرها صار هذا الرفض لما استجيز فيه الكذب، وبدأ نظـــم (اللزوم) كما يفهم من القول الثاني، ومن أقوال أخرى في (اللزوم)[38] نفهم أنه بدأ نظمه بعد أن

(34) العـــيون الغامزة شرح الرامزة 65، رسالة الغفران 434، ديوان أبي تمام بشرح التبريزي 224/1، شرح الحماسة للمرزوقي 1/ 30، العمدة 142/1، لاقتضاب 40/3، الصحاح: برز، اللسان: عجز.

(35) إنمـــا كـــان هذا هو الأشهر؛ لأنه جاء وحده في (تعريف القدماء بأبي العلاء 18، 68، 184، 191، 208، 266، 299، 330، 348، وجـــاء أيضاً ضمن ما ورد ــ من أنه "قال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة أو اثنتي عشرة سنة" ــ في (تعريف القدمـــاء بـــأبي العلاء 17، 144، 244، 287، 301، 320، 332، 336، 354، 551)، وفي (مخطوطة السقط ورقة 118).

(36) ســـقط الزند وضوءه ص 15 ــ 16. ربّان الحداثة: أولها. وحداثة السن: كناية عن الشباب وأول العمر. والسقب: ولد الناقة. وغرسه: مشيمته. والرأل: ولد النعام، والتريكة: البيضة إذا فارقها الفرخ.

(37) لزوم ما لا يلزم 31/1.

(38) كقوله:

ومـــا بعد مَرّ الخمس عشرة من صبًا ... ولا بعـــد مـــرّ الأربعـــين صـــباء

ثم قوله:

خـــبرَ الحـــياةَ شرورها وسُرورَها ... مـــنْ عـــاش عـــدّة أوّل المـــتقارب

وافي بذلـــك أربعـــين فمالـــهُ ... عـــذرٌ إذا أمســـى قلـــيل تجـــارب

ثم قوله:

بلـــغ الأربعين، أي في العام التالي للأربعين، فإذا كان قد بدأ في أواسط هذا العام أو أواخره[39]، وكان رفضه الشعر قبيل ذلك ــ كان إملاؤه (السقط) كما قدّرت[40]، وكان آخره في صدر العمر قريناً لهذا الــرفض أو قريباً منه، أقول في "صدر العمر"؛ لأن ثَمة قصيدتين قيلتا بعد "صدر العمر" ثم ألحقتا بما قيل فيه، هما رقم (73، 74).

أما (الدّرعيات) التي ظُنّ أنها بعد هاتين، فلعله واضح من قول المعريّ: "هذا الجزء" لما اشتمل علــيها وعلـــى غيرها ــ أنها كسائر (السقط)، مما قيل في صدر العمر وقبل الرفض، رفض الشعر، الــذي كـــان عـــند بلوغه الأربعين، والذي كان الحدّ الفاصل بين إملاء (السقط) وإملاء ما بعده من دواوين، حتى ليصحّ لنا أن نقول:

إن أبــا العلاء لم ينظم من (السقط) بعد الرفض إلا القصيدتين (رقم 73، 74)، اللتين أمليتا سنة 420هــ، ثم وضعتا قبل (الدرعيات)، ومكانهما الصحيح بعدها.

كمـــا أنه لم ينظم قبل الرفض غير (السقط)، فلا (اللزوميات) ولا (جامع الأوزان)، ولا (استغفر واســتغفري) قـــد نظـــم شـــيء منها مع (السقط) قبل الرفض، إنما نظمت جميعها بعد (السقط) وبعد الــرفض، بـــدا لي أنه لم يرفضها ولم يكره أن تقرأ عليه كما كان موقفه من (السقط)[41]. على أنها لم تـــنظم معـــاً بعـــد الرفض، إنما الذي نظم عقبه هو (مُلْقَى السبيل)، كما بينت في تقديمي لـــه ضمن طبعـــته الجديدة، التي صدرت منذ أيام[42]، ثم كانت (اللزوميات) عقب (ملقى السبيل)، أي بدأ نظمها. أما (جامع الأوزان) و(استغفر واستغفري) فيأتيان فيما أحسب بعد (اللزوميات).

وإذا صـــحّ ــ وهـــو صـــحيح ــ أن (السقط) قد نُظم وحده قبل الرفض فلا محل لقول المحقق الســابق: "جَمَـــعَ فـــي ســـقطه هذا شعره الغنائيّ... وفصلَه عما كان يصوغه في مثل (اللزوميات)، (وجامع الأوزان) و(استغفر واستغفري).". ومثل هذا القول في أنه لا محلّ لـــه أقوال نذكر منها:

ــ قولـــه في ص 15: "أما الدواوين الأخرى فقد كان بعضها يواكب كثيراً من قصائد السقط في نظمه، ولكنه بُدئ به بعد الرجوع من بغداد، فكان ذا تاريخ بعيد عن بدء تاريخ السقط".

شـــربتُ سِــنِيَّ الأربعـــينَ تجرُّعاً ... فـــيما مقـــرا مـــا شُـــرْبُهُ في نـــاجعُ

(لـــزوماً ما لا يلزم 33/1، 135، 82/2). الصِّبا ــ بالكسر والقصر ــ: فعل الصبيّ: والصَّباء ــ بالفتح والمد ــ: الميل إلى اللهو. والمقر: الحامض، وقيل: المرّ. (اللسان: صبا، مقر).

[39] إنمـــا قلـــت: "أو أواخـــره"، لما تبينت وذكرت في تقديمي لـــ (ملتقى السبيل) بتحقيقي، من أنه هو المنظوم عقب الرفض، وقبل (اللزوم).

[40] أي منذ بلغ الحادية عشرة إلى الأربعين.

[41] شرح سقط الزند 3/1.

[42] ملقى السبيل ــ بتحقيقي ــ ص 28.

ــ قولــه فــي ص 19: "وحسـبك أن ترجع إلى (خطبة سقط الزند)، وهي من أواخر ما ألّف، و(مقدمــة ضــوء الســقط)، وهي آخر ما أملّى في حياته"؛ إذ الثانية ليست آخر ما أملّى، لأنه أملّى بعدهــا جمــيع الشرح الذي تضمنه (الضوء). أما (خطبة السقط) فليست ــ كما أسلفت من أواخر ما ألّف، بل هي من أوائل تأليفه في محبسه، أملاها بعدما رفض الشعر، وبعدما رجع عن رفضه؛ بدليل مــا رُوي، مــن أن نصر بن صدقة القابسيّ، توجه إلى (المعرة)، ولازم أبا العلاء، وأخذ عنه ديوانه (ســقط الــزند)، وكتــب منه نسخة جيدة، ثم قدمها للحاكم بمصر، فأعجبه نظمه، وأرسل إلى عزيز الدولة، الوالي بحلب (407 ــ 413هــ)، أن يحمله إلى مصر، فاعتذر، فكفّ عنه[43]، وهذا على أقل تقديــر كان قبل هلاك الحاكم سنة 411هــ[44]، بل إنني أذهب إلى أنه كان سنة 403هــ عندما رجع أبــو العلاء عن رفضه للشعر، ونظم (مُلْقَى السبيل)؛ بدليل التسمية لــ (سقط الزند)، تلك التي تعني كما أسلفت أن المسمَّى أوّل ما نَظَمَ، وأنّ ثمة ما نَظَمَ بعده.

ــ قولــه فــي ص 20: "نحو قوله في مقدمة السقط: إنّه شيخ مكذوب عليه"؛ لأن هذا القول في مقدمة الضوء[45]، لا في مقدمة السقط.

ــ قولــه فــي ص 28 حاشــية رقــم 2: "والصــواب أن المعريّ أملاه ــ أي الضوء ــ على الأصــفهانيّ سنة 449هــ"؛ لأنه إذا كان المعريّ توفي مساء الثالث من ربيع الأول في هذا العام ــ بعدما مرض ثلاثة أيام ومات في الرابع[46] ــ فكيف يُملي الضوء في أقل من شهرين، إن الرّاجح ــ كمــا أســلفت[47] ــ أنه استمر في إملاء (الضوء) نحو عام. كانت بدايته في الشهور الأولى من سنة 448هــ، ونهايته قبيل وفاته.

وبعد:

فشــكراً للدكتور فاروق اسليم، على ما كان من وفائه لأستاذه، وعلى ما أتاحه من هذه المذاكرة، ثــم شــكراً لأســتاذه الجليل على ما بذل في ثلاثين عاماً، من أجل شيخ المعرة وتلميذه التبريزيّ، ثم شــكراً ثالــثاً لمجلة (التراث العربيّ) على ما نأمل من تفضلها بالنشر لهذه المذاكرة، مع كل التقدير لأسرتها. والحمد لله أولاً وأخراً.

---

(43) تعريف القدماء بأبي العلاء 417.

(44) النجوم الزاهرة 196/4.

(45) سقط الزند وضوءه ص 8.

(46) تعريف القدماء بأبي العلاء 65.

(47) في التقدم لسقط الزند وضوءه ص 118.

المصادر والمراجع

1) الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: لابن السِّيد البطليوسي: تح: الأستاذ مصطفى السقا و . حامد عبد المجيد. ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1981.

2) الإيضاح في شرح سقط الزند وضوئه: لأبي زكريا يحيى بن علي التبريزيّ: تح: د. فخر الدين قباوة. نشر دار القلم العربيّ بحلب 1419هـ/1999م.

3) بغية الطلب في تاريخ حلب: لابن العديم. تح: د. سهيل زكّار. بيروت 1408هـ، 1988.

4) تعريف القدماء بأبي العلاء: جمع وتحقيق لجنة إحياء آثار أبي العلاء. ط: دار الكتب المصرية 1363هـ/1944م.

5 ـ الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره: للأستاذ محمد سليم الجنديّ. تعليق الأستاذ عبد الهادي هاشم. دمشق 1382 ـ 1383هـ.

6) الخصائص: لابن جنّي. تح: الشيخ محمد عليّ النجار. ط: دار الكتب المصرية 1374هـ/ 1955.

7) الدّرعيّات: للدكتور عبد الله الطيّب. ضمن (البحوث والمحاضرات: للدورة الثامنة والعشرين بمجمع اللغة العربية المصريّ. ط: الأميرية بالقاهرة 1963م).

8) ديوان أبي تمام بشرح التبريزيّ. تح: الأستاذ محمد عبده عزام. ط: دار المعارف بالقاهرة 1951 ـ 1956م.

9) ديوان الشريف الرضيّ. بعناية الأستاذ أحمد عباس الأزهريّ. طبعة المطبعة الأدبية ببيروت 1310هـ.

10) رسالة الغفران: لأبي العلاء المعري. تح: د. عائشة عبد الرحمن. ط 4: دار المعارف بالقاهرة 1968.

11) سقط الزند: لأبي العلاء المعريّ. مخطوط خدابخش بتنة، المصور بمعهد المخطوطات العربية في القاهرة برقم (1831).

12) سقط الزند وضوءه: لأبي العلاء المعريّ. تح: د. السعيد السيد عبادة. نشرة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة 2003م.

13) شرح ديوان الحماسة: للمرزوقيّ. نشرة الأستاذين أحمد أمين وعبد السلام هارون. لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة 1967 ـ 1972م.

14) شـرح سـقط الـزند: لأبي نصر محمد نصر القزوينيّ. مخطوط مصور بمكتبتي عن مكتبة كوبريلي باستانبول.

15) شـروح سقط الزند: للتبريزيّ والبطليوسيّ والخوارزميّ. تح: الأساتذة: مصطفى السقا وعبد الرحيم محمود وعبد السلام هارون وإبراهيم الإبياريّ وحامد عبد المجيد. دار الكتب المصرية 1364 ـ 1368هـ/ 1945 ـ 1949م.

16) الصّـحاح (تـاج اللغـة وصحاح العربية): للجوهريّ. تح: الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار. القاهرة 1956.

17) أبو العلاء وما إليه: للأستاذ عبد العزيز الميمنيّ. ط: السلفية بالقاهرة 1944م.

18) العمـدة في صناعة الشعر ونقده: لابن رشيق. نشره الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة 1383هـ.

19) العـيون الغامـزة شـرح الرامزة: للدمامينيّ. تح: الأستاذ الحسّاني عبد الله. مطبعة المدنيّ بالقاهرة 1972م.

20) لـزوم مـا لا يلزم: لأبي العلاء المعري. تح: الأستاذ أمين عبد العزيز. ط: الخانجيّ بالقاهرة 1342هـ/1924م.

21) لسان العرب: لابن منظور. طبع بولاق 1300هـ.

22) مُلقـى السبيل: لأبي العلاء المعريّ. تح: د. السعيد السيد عبادة. نشرة دار البصائر بالقاهرة 1428هـ/2007م.

23) الـنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: لابن تغري بردي. ط: دار الكتب المصرية 1348 ـ 1375هـ.

24) وفيات الأعيان: لابن خلّكان. تح: د. إحسان عباس. بيروت 1968 ـ 1972.

صورة المرأة
في خطاب ابن رشد

د. معجب سعيد الزهراني(*)

ملخص البحث:

يحاول هذا البحث الكشف عن مدى تقدم نظرة ابن رشد إلى قضايا المرأة ضمن الشروط المعرفية والوضعيات الاجتماعية في عصره. فعندما كان يشرح كتاب "الجمهورية" لأفلاطون قدم أطروحة متكاملة بهذا الصدد يمكن اختزالها كالتالي:

تشترك المرأة والرجل في النوع والطبع والكفاءات الذهنية والعملية وإن اختلفت عنه في بعض الخصائص والوظائف. وحالة التردي التي كانت تعيشها النساء في المجتمع العربي المسلم آنذاك تعود إلى تصورات خاطئة موروثة من ثقافة قبلية ـ أبويّة تحرم المرأة من اكتساب الفضائل والمهارات عبر تجربتي التعالم الجاد والعمل الخلاق. وتغيير هذه الوضعية البائسة يقتضي تغيير وتجاوز تلك التصورات الخاطئة والمتحيزة ضد المرأة والتي لابد أن تورث المجتمع كله الضعف المادي والمعنوي نظراً لكون النساء يشكلن أغلبية المجتمع.

وبما أن هذه الأطروحة الرشدية جزء من جهوده في سبيل إعادة بناء الوعي لدى النخب الفاعلة وتنظيم العلاقات فيما بين أفراد المجتمع وفق منطق العقل والعدل والمصلحة المشتركة فإن الحوار معها مبرر ومفيد اليوم في المستويين النظري والعملي. فالقضية المشكلة لا تزال مطروحة علينا في هذين المستويين كما لا يخفى على كثيرين منا. ووجودها في مختلف مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وإن بدرجات متفاوتة من الحدة، يعني فيما يعنيه أنها إشكالية حضارية كبرى لا يمكن لأحد أن يحقق تنمية أو نهضة أو تقدماً من دون حسمها وفق منطق العقل الذي يتصل بمنطق الشرع أوثق الاتصال بحسب ابن رشد وأمثاله.

(*) أستاذ جامعي، وباحث سعودي.

١ ـ مدخل: الفقرة ـ النص:

لـم يتعرض ابن رشد (520 ــ595 هـ/1126 ــ 1198م) لقضايا المرأة بشكل مباشر إلا في فقـرة موجـزة يـبدو كمـا لو أن الصدف وحدها هي التي دفعته إليها. ففي سياق اختصاره لكتاب "السياسـة"[1] لأفلاطـون كتـب هـذه الفقرة التي تبرز مدى أصالة فكره وعمق آرائه وجرأة مواقفه مقارنـة مع خطاب الفقهاء التقليديين الذين كرسوا الكثير من التصورات القبلية ــ الذكورية المتحيزة ضـد المـرأة. فإذا كان هؤلاء قد أدمجوا الكثير من التصورات الأسطورية الخرافية ضمن خطاباتهم "الشـرعية" لـتغدو جزءاً من المعتقدات الدينية بالنسبة لعامة الناس، بل ولدى فئات كثيرة من النخب المـتعلقة من الجنسين، فإن ابن رشد لم يتردد في بيان تهافتها ونفيها في ضوء منطق العقل ومقاصد الشريعة وتجارب الحياة الإنسانية كما سيلاحظ.

ونظـراً لـتعدد تـرجمات الفقرة بعد أن فقد النص الأصلي لابن رشد فإننا سننقلها كما صاغها محمـد عابد الجابري في "العقل الأخلاقي العربي"[2] بلغة قريبة جداً من لغة ابن رشد ومن ثم نناقشها بما يتناسب مع طبيعة هذه المقاربة وأهدافها.

يكتب الجابري: "وعندما طرح أفلاطون مسألة ما إذا كان من الواجب أن تشارك النساء الرجال فـي مهـام حفظ المدينة، أم أنه من الأفضل جعل مهمتهن مقصورة على الإنجاب وتدبير البيت.... الخ، تدخل ابن رشد ليبدي رأيه من خلال أربع ملاحظات".

ــ فمـن الناحية المبدئية: "قلت إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد من الغاية الإنسانية، فإنهـن بالضـرورة يشتركن وإياهم فيها (في الأفعال الإنسانية)، وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعنـي أن الـرجال أكثر كداً في الأعمال الإنسانية من النساء، وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النسـاء أكـثر حذقاً في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذا يقال إن الألحان تـبلغ كمالهـا إذا أنشأها الرجال وعملتها (أدتها) النساء. فإذا كان كذلك، وكان طبع النساء والرجال طـبعاً واحداً في النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع إنما يقصد به في المدينة العمل، فمن البين إذن أن

---

(1) بـين أيدينـا نسخة الكتاب بعنوان: تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية) نقلة إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي. دار الطليعة، بيروت، 1998 (ط1). لكننا نفضل الإحالة إلى النسخة بعنوان: الضروري في السياسة ــ مختصر كـتاب السياسة لأفلاطون. نقله عن العبرية الدكتور احمد شحلان. مركز دراسات الوحدة العربية. سلسلة التراث الفلسفي. مؤلفات ابن رشد (4). بيروت 1998م (مقدمة تحليلية شاملة للجابري). ومن الجدير بالذكر أن الاختلاف في عنوان الكتاب لا يزال قائما ما بينه الباحث جمال الدين العلوي في كتابه "المتن الرشدي". دار توبقال. الدار البيضاء. 1986 ص 16.

(2) محمـد عـابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية مركز دراسات الوحدة العربية، بـيروت، 2001 (ط1). وقد اعتمدنا على الفقرة ص 387 ــ 388 لأنها بدت لنا أكثر دقة وتنظيما من جهة، وأكثر قربا من لغة ابن رشد وأسلوب كتابته من جهة أخرى (منقولة عن ترجمة شحلان، ص 124 وما بعدها).

النســاء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال. إلا أنّه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة".

ــ ومــن الناحية العملية: "إنا نرى نساءً يشاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهن في هذا أقل منهم قــوة، وإن كــان معظــم النســاء أشــد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسيج والخــياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بيّنٌ من حال ساكني البراري وأهــل الثغور. ومثل هذا ما جبلت عليه بعض النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة".

ــ ومــن الناحــية الشرعية: فإنه "لما ظُنَّ أن يكون هذا الصنف نادراً في النساء، منعت بعض الشــرائع أن يجعل فيهن الإمامة، أعني الإمامة الكبرى، ولإمكان وجود هذا بينهن أبعدت ذلك بعض الشرائع".

ــ أما الملاحظة الرابعة فتتعلق بوضعية المرأة في المجتمع العربي، وفي الأندلس بصفة خاصة يقــول: "وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن لأنهن اتخذن للنسل وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضــاعة والتربية، فكان ذلك مبطلاً لأفعالهن (الأخرى). ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات علــى نحــو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملاً ثقيلاً علــى الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أن الأحياء منهن فيها ضعف عدد الــرجال، فإنهــن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صــناعة الغــزل والنســيج، عــندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه" (ص 387 ــ 388).

وبعــد إيــراد الفقرة بهذا الترتيب المنطقي الواضح يقول الجابري: "إن موقف ابن رشد هنا بيّن بنفســه لا يحتاج إلى تعليق"، وهو قول وجيه تماماً إذا ما اقتنعنا بأن الأمر يتعلق بآراء عرضية ترد فــي كلام استطرادي من نص طويل لا يتصل بقضايا المرأة لأن موضوعه هو "علم السياسة" أو فن إدارة المجتمع والدولة من منظور "العلم المدني"[3].

أمــا حيــنما تقرأ الفقرة ذاتها ضمن خطابات ثقافية متنوعة عن المرأة سابقة لابن رشد ولاحقة علــيه فــإن الأمر يختلف ولابد. فمن منظور هذا السياق الخطابي المتسع يمكن أن تتحول إلى "نص" موجــز كثيف ينطوي على عناصر أطروحة متكاملة ينبغي الحوار معها بطريقة تضمن الكشف عن أبعادهــا الدلالية الغنية كل الغنى نظرياً وعملياً. فابن رشد صاحب مشروع معرفي تكامل في أبعاده الفكــرية والاجتماعــية يســتند فــي مجمله على وعي عميق بضرورة استحضار المنطق البرهاني

(3) مفهــوم "العلم العملي" في نظرية المعرفة الكلاسيكية يقابل مفهومي "العلم النظري" و"العلم الإلهي"، ويذهب الجابري إلى أن ابن رشد مؤسس حقيقي لهذا العلم في التراث العربي. مقدمة "الضروري في السياسة (مرجع سابق) ص 33..

(الأرسطي) عند البحث الجاد في أي قضية. وإذا كان في هذا الكتاب "لم يسجن نفسه في نص أفلاطون، بل تصرف كشريك في إنتاج النص"، وكان يريد أن يستقل "بنظرية خاصة في المدينة الفاضلة"، كما يقول الجابري بحق، فلا بد أن أطروحته عن المرأة جزء أساسي من هذه النظرية التي هي جزء مشروع أعم وأشمل. سنركز إذن على هذه القضية التي لم يتوقف عندها الجابري كثيراً كما لاحظنا، مع أنه من أبرز الذين يحاورون المشروع الرشدي الخلاق ويسعون إلى بلورته وإعادة تفعيله في الفكر العربي المعاصر فيما نعتقد[4]. وسنقاربها لا من منظور الباحث في الفكر الفلسفي وإنما من منظور الناقد المقارن الذي يحلل الخطاب في تعبيراته الأكثر خصوصية وتميزاً من أجل إعادة بناء الصورة العامة للمرأة وإبراز دلالاتها الفكرية والاجتماعية لدى فيلسوف نزعم أنه أراد أن يحدث قطيعة جدية في هذا المجال مع الخطابات المعاصرة له والسابقة عليه، فيما عدا ابن حزم. ونستثني ابن حزم لأننا نجد في كتابه الشهير "طوق الحمامة" أطروحة عن الحب تعلي من شأن المرأة عموماً، وليس حينما تكون عاشقة ومعشوقة فحسب، وهذا ما بيناه بالتفصيل في بحث سابق عن هذا الكتاب الفريد من نوعه في تراثنا[5]. من هذا المنظور نعتقد أن الأطروحتين تتكاملان في ما يتعلق بنفيهما لكثير من الصور النمطية التي شاعت في الخطابات الذكورية التي عادةً ما تستند إلى تصورات أسطورية خرافية ما قبل إسلامية وإن ظلت تبرر تحيزاتها ضد المرأة من منظورات دينية كما لا يخفى على الباحثين والباحثات.

في دراسة بعنوان "ملاحظات أولية حول وضعية المرأة عند ابن رشد"[6] تطرق الباحث أحمد عبد الحليم عطية للقضية ببعض التفصيل ليخلص إلى نتائج لا تختلف في العمق عما أشار إليه الجابري وباحثون آخرون من قبلهما. فقد حرص على وضع آراء ابن رشد عن قضايا المرأة في سياقات فكرية عامة، واستعاد أهم آراء الباحثين ممن تنبه إلى أن ابن رشد كان مفكراً أصيلاً له اجتهاداته الخاصة في هذه القضية وفي كل قضية تصدى لها. لكن نظراً لغلبة منهج الاستشهاد والاستطراد على المقاربة فقد خلت تقريباً من التحليلات المعمقة ومن الاجتهادات الخاصة بالذات الباحثة. هكذا حينما نصل إلى الفقرات الأخيرة من الدراسة حيث يتم التركيز على قضية المرأة لا نكاد نعثر على جديد لأن الباحث اكتفى بملاحظات أولية عامة وكأنه أراد أن يظلّ وفياً لطبيعة الدراسة وهدفها المعلن في العنوان. وبصيغة أكثر تحديداً نقول إن الباحث تعامل، مثله مثل الجابري، مع "آراء" ابن رشد الجزئية الواضحة في هذه الفقرة ولم يعاينها كعناصر في أطروحة متكاملة قد لا تكشف التعبيرات المكثفة سوى خطوطها العامة وهو ما سنحاول بيانه في هذا البحث.

---

[4] حاور الجابري المشروع الرشدي منذ أطروحته عنه عام 1978م وفي كثير من كتبه اللاحقة وذلك لبلورة أفكاره وتفعيلها من جديد، وليس صدفة أنه هو المشرف على نشر مؤلفاته ضمن المشروع ذاته، وهناك آخرون تبنوا معه وخاصة في المغرب.

[5] البحث مقبول للنشر في مجلة محكمة، وليس من اللائق في اعتقادنا تجاوز هذه الإشارة العابرة إليه حتى يتم تداوله.

[6] هذا هو البحث الأول في سلسلة تتجه في المسار ذاته، وهو معد للنشر في مجلة محكمة ولذا نكتفي بما قلناه آنفاً عن البحث السابق.

إطار البحث وفرضيته الأساسية:

لا يخفى علينا اليوم أن الخطابات المعرفية الشائعة قبل ابن رشد وفي زمنه لم تكن قد طرحت قضايا المرأة في الثقافة وحقوقها في المجتمع كإشكالية مستقلة عن غيرها. وهذا أمر بدهي في اعتقادنا لأن هذه القضايا جزء من منظومة حقوق الإنسان التي لم تصبح موضوعاً للبحث بشكل جدي إلا في العصر الحديث كما لا يخفى على أحد منا. بناء عليه يمكننا أن نتفهم بشكل أدق وأعمق الأهمية القصوى لآراء ابن رشد ومواقفه ليس لكونها سابقة لزمنها أو متجاوزة لشروطها المعرفية في السياق الإسلامي، بل لأن الباحث يجد فيها ما يدل على أمرين مهمين غاية الأهمية. الأمر الأول أن هذا المفكر كان يعي جيداً أهمية دور المرأة في الأسرة والمدينة والدولة، وهذا الوعي هو الذي دفعه إلى معاينة القضية من منظور شمولي جديد لا نجد ما يوازيه في عمقه وجرأته لدى غيره من المفكرين المسلمين، ودونما اتباع لأفلاطون في كل ما قال بشأنها. الأمر الثاني هو أن الوعي بهذه القضية في مستوياتها الفكرية والدينية والاجتماعية هو الذي يبرر لنا الحديث عن "أطروحة" أصيلة غنية متكاملة وليس عن آراء عابرة أو عن أفكار عرضية متفرقة. هنا تحديداً نبلور الفرضية الأساسية للبحث ومفادها أن فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها لم يفرد لقضايا المرأة عملاً مستقلاً لكنها ما إن طرحت عليه في سياق تلخيصه وشرحه لكتاب عن "السياسة" حتى باشر التفكير فيها بشكل جدي ليعيد بناءها على أسس فلسفية وشرعية وواقعية متكاملة تبدو متجاوزة لما كتب عن المرأة في تراثنا وقريبة كل القرب مما يطرحه الفكر الحديث بهذا الصدد. لم يكن عبد الله العروي مبالغاً حينما نبهنا إلى أن ابن رشد كان يقف في طليعة الأفق المعرفي المتاح في زمنه ولذا علينا ألا نستغرب أن تكون بعض أطروحاته تتجاوز في قيمتها النظرية والعملية ما ينتجه كثير من المثقفين العرب اليوم[7]. أما مقارنة فكره بما نجده لدى ممثلي الخطاب الديني السلفي فهي غير واردة لأن مواقفهم من حقوق المرأة، ومن حقوق الإنسان، ظلت تقليدية عموماً، بل إنها كثيراً ما تتراجع كلما تقدم الزمن كما لاحظته الباحثة فاطمة الزهراء أزرويل في بحث لها عن الموضوع[8]. من هذا المنطلق يصبح الحوار مع كتابات ابن رشد عن المرأة، أو عن علاقات الدين بالفلسفة، والمجتمع بالدولة، والمثقف بالسلطة، شكلاً من أشكال التأصيل المعرفي للفكر العقلاني الحواري في ثقافتنا وحياتنا. فهذا الفقيه المجتهد والمفكر المجدد عمل بشكل منهجي صارم ومنتظم على إعمال منطق العقل النقدي في كل القضايا التي تصدى لها وكأنه كان يريد لمشروعه الفكري أن يمثل إضافة معرفية نوعية إلى المرجعيات الثقافية التقليدية السائدة في عصره. وأطروحته عن المرأة دالة بذاتها على أنه كان يعي جيداً أن التصورات النمطية المتحيزة ضدها موجودة في كل المجتمعات والثقافات

---

[7] العروي، عبد الله، مفهوم العقل. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. 1996م.

[8] المرنيسي، فاطمة. وآخرون. صور نسائية. ترجمت جورجيت قسطون. دمشق (دار النشر وتاريخه غير مذكورين). دراسة فاطمة الزهراء ص 167 وما بعدها.

البشرية، بقدر ما كان واعياً كل الوعي بأن استعمال سلطة المقدس لتكريس تصورات خاطئة كهذه لابد أن يعمق مختلف أشكال الضعف في الأسرة والمجتمع والدولة كما سنلاحظ. لنحاول تقصي عناصر الصورة وبيان أهم دلالاتها، وسنبدأ من الخاص إلى العام انسجاماً مع الخطاب الرشدي ذاته.

2. صورة المرأة في ضوء منطق العقل:

نحن ندرك اليوم جيداً أن وضعيات المرأة في الثقافة والحياة عادة ما تكون مجال رهانات متنوعة تشارك فيها قوى اجتماعية مختلفة باختلاف أشكال وعيها ومواقعها وتطلعاتها. والقانون العام لتحولات التاريخ يفيدنا بأن السلطات والمؤسسات الرسمية المهيمنة على المجال العام في حقبة ما أو في مجتمع معين لابد أن تنحاز إلى منظومات الأفكار والقيم التي تكرس مشروعيتها وتضمن مصالحها. وهي تتخذ هذا الموقف وتدافع عنه بكل الوسائل الرمزية والعملية المتاحة بغض النظر عن مدى تحقيقه لمصالح الأغلبية العظمى من أفراد المجتمع من جهة، وعن مدى تطابقه مع منطق العقل ومنطق العدل من جهة أخرى. ولقد بين ميشيل فوكو وإدوارد سعيد وتزفتان تودوروف، تمثيلاً لا حصراً، آليات اشتغال هذا الخطاب أو ذاك في مراحل محددة من التاريخ لتبرير مختلف أشكال الهيمنة على الآخر والغير، سواءٌ في دائرة علاقات المجتمع بذاته أو في سياق علاقاته بمجتمعات وشعوب أخرى مختلفة عنه[9].

لا نريد الاستطراد في هذه القضية التي أصبحت مجالاً مشتركاً لكثير من الدراسات الفلسفية والنقدية والثقافية كما نعلم. نريد التذكير فحسب بأن "المرأة" تمثل فئة من فئات "الآخر الداخلي" في المجتمع، مثلها مثل الأقليات العرقية أو الدينية أو المذهبية[10]. وحينما تطرح الخطابات التقليدية قضايا وتناقش وضعياتها في الفكر أو في الحياة الواقعية العملية، لابد أن تعمل بوعي أو بدون وعي لتكريس مقولات اختلافها عن الرجل من منظور "تراتبي تفاضلي" في منطلقاته وغاياته، وهكذا تظل أدنى منزلة من الرجل. هذا تحديداً ما كان يعيه ابن رشد ويحاول نقده ونقضه ليحل محله منظور "أفقي تكاملي" أكثر انسجاماً مع منطق العقل الذي يبني عليه أطروحته، وأكثر تحقيقاً لمبدأ العدل ولمقتضيات المصالح الإنسانية العامة التي تتغياها خطابات الحكمة والشريعة في مجملها كما يفترضه فقيه فيلسوف مثله.

---

(9) كل كتابات فوكو، وكتابات إ سعيد بعد "الاستشراق"، وكتابات تودوروف ما بعدها البنيوية (خاصة: نحن والآخرون، وفتح أمريكا) تركز على هذه القضايا، وهي غيض من فيض لأن الفكر الغربي الحديث أصبح منشغلاً بها في العقود الأخيرة وكأنما أمام رد فعل عام على فظائع الحروب التي ارتكبتها القوى الاستعمارية ضد الآخرين ثم ضد شعوبها لاحقاً كما نعلم.

(10) أصبحت قضايا الآخر المختلف مطروحة بجدية وانتظام في السياق العربي الراهن، وكموضوع لكثير من التخصصات، ومنها الدراسات المقارنة طبعاً. أنظر على سبيل المثال الكتاب الجماعي الهام: صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه. تحرير الطاهر لبيب. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1999م خاصة القسم الخامس "داخل الحدود" ص 651 وما بعدها.

ومما يدل على وجاهة ما نذهب إليه أنه يبدأ حديثه عن المرأة بتقرير واحد من تلك الحقائق البسيطة الثابتة التي يلح جاك بوفريس[11] على ضرورة التذكير بها كلما حجبت لسبب ما، ومفادها أن النساء والرجال "نوع واحد في الغاية الإنسانية". مرجعية الحقيقة هنا لا تتمثل في الرأي الفردي والاجتهاد الشخصي، بل في الفكر الفلسفي العقلاني الذي كان معروفاً متداولاً في أوساط بعض النخب الثقافية العربية الإسلامية قبل ابن رشد وفي عصره. وتبرز الأهمية القصوى لهذه المرجعية في كون الفكر لا يختلق حقيقة كهذه بقدر ما يكشفها ويسميها ضمن بناء نظري متماسك يعين الذات المفكرة على معرفة الإنسان وتحديد هويته تدرجاً من العام إلى الخاص، وبهذا ينفي الأساس الأبستمولوجي للتصورات الأسطورية الخرافية عن المرأة دونما حاجة إلى كثير من الجدل.

فالإنسان من هذا المنظور هو كائن ينتمي إلى جنس الحيوان في المستوى الوجودي (والبيولوجي). لكنه يصبح "نوعاً إنسانياً" بفضل العقل الذي يدرك به ذاته وعالمه، وبفضل النطق الذي يسمح له بالتعبير عن أحاسيسه ومشاعره وأفكاره وحاجاته. وفي مرتبة ثالثة تتعلق بالخصائص والوظائف الفسيولوجية ينقسم هذا "النوع الواحد" إلى مذكر ومؤنث انقساماً يسمح بتكاثره واستمرارية وجوده غيره من الأنواع الحيوانية والنباتية وهكذا.

في هذا المستوى المنطقي البسيط إلى حد البداهة لا مجال إذن للتمييز التفاضلي بين المرأة والرجل بما أنهما يشتركان في النوع الإنساني والطبع الإنساني والعقل الإنساني والغاية الإنسانية كما يلح ابن رشد منذ بداية الفقرة. لا مجال لتمييز كهذا لأن اختلافهما من حيث الجنس (الجندر) هو اختلاف تكامل وظيفي ضروري لوجود الإنسان في الزمن والمكان إذ لا يمكن عقلياً أن نتصور وجود الرجل من دون المرأة والعكس صحيح تماماً.

بناءً على هذه الحقيقية التي يفترض ألا ينكرها منطق العقل السوي مهما كان فطرياً بسيطاً يبدأ ابن رشد في إعلان رأيه وتحديد موقفه الخاص بصدد "الأفعال" أو الأعمال الإنسانية لكل من الرجل والمرأة من المنظور التكاملي ذاته. فحينما يتجه الخطاب إلى هذه القضية "الثقافية" تبرز المشكلة وتطرح على "المفكر" لأنها مطروحة من قبل ومن بعد في عالم الواقع وعلاقات الحياة اليومية في مجتمعات كثيرة. بل إن المشكلة الجزئية قد تتحول إلى إشكالية معقدة يورثها الأسلاف للأخلاف، لأن الثقافات البشرية لا تنبع دائماً من منطق العقل ولا تتحرى مبدأ العدل عندما توزع أنشطة العمل

---

(11) وردت آراء الفيلسوف ضمن كتاب أصدرته جريدة لوموند الفرنسية ضمن مطبوعاتها السنوية للعام 1987 وتضمن سلسلة حوارات مع أبرز المفكرين المعاصرين. وهذا المفكر يلح على ضرورة العودة إلى ما يسميه "الحقائق البسيطة الدائمة" التي أهملتها فلسفات اللغة وموت الإنسان من بنيوية وتفكيكية وغيرها، وهذه نزعة قوية اليوم في عموم أوروبا. انظر بالفرنسية:
Entertien avec Le monde. Philosophies. La decouverte. Paris. 1984. p 75.

ومكاسبه بين أفراد المجتمع أو بين النساء والرجال[12]. وحينما يستبعد المفكر منطق القوة وما يتولد عنه من أشكال الظلم للأفراد والفئات الأضعف في أي مجتمع فإنه يقرر أن النساء يمكن، بل ويفترض من حيث المبدأ، أن يشتركن مع الرجال في "كل" الأعمال والمجالات وفق معيار الكفاءة الفردية وليس وفق معيار الجنس المؤنث أو المذكر. نعم، يعترف ابن رشد أنهن يختلفن عنهم "بعض الاختلاف" بحسب، هذا المعيار الأخير، لكن الصيغة هنا تدل على معنى القلة من جهة، وعلى معنى النسبية من جهة أخرى كما يلاحظ. فإذا كانت تجربة الحياة العامة ذاتها تبين أن الرجال "أكثر كدّاً" في الأعمال فإنها تبين في الوقت نفسه أن النساء "أكثر حذقاً" في أعمال أخرى، وإذن لا يوجد تفاضل هنا لأن الاختلاف هنا اختلاف تمايز نسبي وليس اختلاف تميّز مطلق. إن دلالة العبارة في هذا المقام تتحدد أفقياً وتكاملياً، وليس عمودياً وتراتبياً، ما دامت بعض الأنشطة العملية الشاقة تتطلب القوة العضلية، والرجال عموماً أقدر عليها من النساء، وبعضها الآخر يتطلب الحذق والمهارة، والنساء عموماً أقدر عليها من الرجال. المثل الذي يضربه فيلسوف قرطبة دليلاً على وجاهة الرأي المعرفي بهذا الصدد هو "صناعة الألحان التي تبلغ كمالها إذ أنشأها الرجال ونفذتها أو أدته النساء" كما يقول. ورغم أن عملاً كهذا قد يبدو ثانوياً، وربما مرذولاً في البيئة الإسلامية، إلا أن دلالته كمثل يستعيده ابن رشد من سابقيه، هي الأهم، لأن تكامل الأدوار والوظائف في هذا المجال وفي غيره هو الذي يعلي من قيمة الجهد المشترك بين النساء والرجال ويفضي بالإنجاز إلى درجة "الكمال" كما يلاحظ[13]. وإذا ما تجاوزنا هذا البعد الوظيفي المباشر سنلاحظ إن ابن شد يؤصل مبدأ "المساواة" بين الرجل والمرأة في مجالات العمل كلها، مرة في ضوء منطق العقل الفلسفي العارف، ومرة في ضوء منطق العقل الإنساني العام كما يمكنه أن يتجلى في تجربة الحياة اليومية. فهو يحتكم، بعكس أفلاطون، لمنطق عقلاني غير مثالي، ولذا يعطي لتجربة الحياة الواقعية قيمتها لتعزيز دلالات الفكرة النظرية أو لتعديلها وإضفاء النسبية عليها. إنه لا يجهل أو يتجاهل أن المرأة عادة ما تحمل وتلد وترضع، وأن حالة من الضعف البدني لابد أن تصاحبها في فترات كهذه، ولذلك يقول: "فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة". وإذا كانت حالة ضعف عابرة كهذه لا تنفي مبدأ المساواة فإن لعبارة ابن رشد بعداً دلالياً آخر يحقق مطلب "العدالة" ولذا يبدو لنا غاية في الأهمية من منظور وأصالة الخطاب الرشدي وراهنيته المشار إليها آنفاً. نقصد تحديداً هذا البعد الإنساني النبيل الذي يستشف من منطق العبارة لا من منطوقها ويتمثل في ضرورة تجنيب المرأة الأعمال الأكثر

---

(12) يدرك الباحثون جيداً أن المجتمع الذكوري يوزع النشاطات على الجنسين بحسب منطقه الخاص ثم يحول تسويغها وعقلنتها من منظورات ثقافية لا أساس لها سيكولوجياً أو بيولوجياً، أي أنها إيديولوجيا فحسب. انظر: فاطمة المرنيسي. ما وراء الحجاب (ترجمة أحمد صالح) حوران للنشر. دمشق 1970م. ص 110 وما بعدها.

(13) رغم أن فلاسفة مسلمين معتبرين ألفوا رسائل في الموسيقى إلا أن هناك من لا يزال يجادل في كونها حلالاً، ولهذا نقول إن المثل مهم لدلالته على تفتح ذهن ابن رشد وجرأة موقفه حينما ختم الفقرة بتقبل فكرة أن ترقى المرأة من الحفظة ــ عسكر الحراسة ــ على الموسيقى والرياضة كالرجال: الضروري.. (م. س) ص 126.

مشقة لا لضعفها أو بدواعي الشفقة عليها، وإنما لتوفير طاقاتها الخلاقة للعناية بالأطفال الذين هم الأحوج للرعاية والتربية، أو لإنجاز الأعمال الدقيقة التي تحتاج أكثر من غيرها للحذق والرهافة[14].

وفي كل الأحوال فإن منطق التعبيرات ومنطوقها يفيدان بأنه عند انتفاء أسباب الضعف العابر، والإيجابي بمعنى ما، عن أي امرأة ولأي سبب، تصبح المساواة هي الأصل، والأصل أحق أن يعتبر ويتبع. ومما يدل دلالة أكيدة على إيمان ابن رشد بهذا المبدأ وبما يترتب عليه من دلالات غنية، كما يلاحظ، أنه يستطرد بعض الاستطراد ليحصر معاني ضعف المرأة في بعض المقامات والسياقات ومن ثم ينفي كونه حقيقة مطلقة من منظور العقل أو من منظور تجربة الحياة. هكذا يكتب عن "صناعة الحرب" التي لا شك أنها تتطلب القوة البدنية والمهارة الذهنية، ليؤكد أن النساء يشاركن فيها كما الرجال، والشاهد عنده "حال ساكني البراري وأهل الثغور" كما يقول. فالمثل هنا بليغ الدلالة في المستويين النظري والواقعي، لأن سكان هذه الفضاءات عادة ما يكونون في علاقات توتر وصراع مع غيرهم، إما بحكم نمط العيش القاسي في البيئات الصحراوية، أو بحكم مجاورة الخصوم والأعداء على الحدود، وبالتالي فإن مشاركة المرأة في العمل الحربي أمر واقع وضروري في الوقت نفسه.

ثم تتراكم الدلالات الإيجابية في التعبير ذاته لأن لمفهوم "صناعة الحرب" هنا معنى مفتوحا يمكن أن يشمل تصنيع أدوات الحرب، والتدرب على استعمالها عند الاقتضاء، بقدر ما يشمل عمليات التخطيط والإدارة والقيادة للعمل الحربي ذاته. ومشاركة المرأة في عمل جاد متنوع كهذا لابد أن ينفي عنها كل أوهام الضعف المطلق، وسواء تعلق الأمر بقوة الذهن أو بقوة البدن. ومما يعزز وجاهة هذه القراءة أن الكاتب المعروف بحرصه الشديد على دقة العبارة لا يستعمل في هذه الجملة أدوات تقييد أو تقليل أو احتمال مثل "ربما" "بعض" "يظن" "قد يكون"... وهي صيغ حوارية كثيرة الورود في خطابه كما نعلم.

وتبلغ الأطروحة الرشدية عن مبدأ "المساواة" ذروتها المنطقية حينما يتحدث عن مجالين من مجالات العمل الأكثر رفعة وقيمة رمزية وعملية وهما "الحكمة" و"الرياسة" التي كان يحتكرها الرجال في أثينا كما في المدن والدول الإسلامية[15]. فنظراً لكون بعض النساء "مجبولات على الذكاء وحسن الاستعداد فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة" كما ينص عليه فيلسوف قرطبة. وقول كهذا يدل على أن هذا المفكر يعي جيدا أن "الممتنع" غير "الممنوع"، وأن

---

(14) هذه الدلالة ذات البعد الإنساني قد تتصل برؤية ابن رشد الدينية لكنها تظل منسجمة تماماً مع نزعته العقلانية لأن منطق العقل ما إن يتصل بمبدأ العدل حتى تتولد في الخطاب، وهذا ما يميز عقلانية عن أخرى.

(15) تعتبر هذه ذروة الأطروحة في المستوى النظري العام لأنه لم يسبق لأحد من الفقهاء المعتبرين قبل أن رشد أن قال بهذا الرأي وأصله على هذا النحو، ولسنا نعرف أحداً منهم اليوم، ومن أي مذهب، يجهر برأي جريء، كهذا. أما إفلاطون فلم يكن يعلي من شأن المرأة ولذا يتجاوزه ابن رشد أيضاً بقول كهذا.

الثقافات أو المجتمعات التي تمنع النساء عن الاشتغال بالفلسفة، أو عن تولي الملك أو الرئاسة أو الإمامة، الصغرى أو الكبرى، تستند إلى منطق آخر غير منطق العقل والعدل، أي إلى ما نسميه اليوم منطق "الإيديولوجيا"، وتحديداً "الإيديولوجيا الذكورية"[16]. وهنا ربما يقال إن استعماله صيغة "بعض النساء" ينفي ما نذهب إليه إذ قد يدل على أن "الذكاء وحسن الاستعداد" خصال موجودة عند "أكثر الرجال" وغير موجودة إلا عند "القلة" من النساء، لكن هذا المعنى ينتفي من وجهين مختلفين ومتكاملين:

الوجه الأول يدل عليه استعمال الكاتب لكلمة "مجبولات" التي تفيد بأن هذه الخصال أو الصفات فطرية مترتبة عن الانتماء للنوع الإنساني والاشتراك في الطبع والعقل والغاية الإنسانية، وبالتالي فلا يمكن أن تكون موجودة في جنس أو في عرق اكثر من الآخر من حيث المبدأ.

والوجه الثاني يدل عليه منطق الخطاب في عموم الفقرة التي ترد فيها الجملة الاستطرادية هذه حيث يلح ابن رشد، وبصيغ متنوعة، على معاني النسبية والتكامل في كل اختلاف بين المرأة والرجل كما رأينا.

من هذا المنظور المزدوج تصبح العبارة السابقة معادلة تماماً للقولة بأن "بعض" البشر أو بعض الأفراد مجبول على الذكاء وحسن الاستعداد ولذا يكون منهم "حكماء وأصحاب رياسة"، ولا فرق هنا بين رجال ونساء. أما احتكار بعض الرجال لبعض الأعمال والوظائف فهو خلل ثقافي اجتماعي يشبه الخلل المتمثل في احتكار بعض الأسر أو "البيوتات" للرياسة، وبذلك بقوة التغلب وليس بقوة الحق. هنا أيضاً لا مجال للشك في وجاهة هذا التأويل لأن ابن رشد ما حرص على تلخيص كتاب السياسة والتعليق عليه إلا ليكشف هذا الخلل ويحاول نشر الوعي به والعمل على تجاوزه لأن آثاره لابد أن تكون كارثية على المجتمع والأسرة والفرد. فالدولة أو "المدينة" هي صورة كبيرة للأسرة، واحتكار السلطة فيهما من قبل بعض الرجال هو خلل لا يمكن أن ينتج عنه غير محصول من جنسه، مثله مثل المقدمات الخاطئة التي لا يمكن أن تفضي إلى نتائج صحيحة من منظور العقل البرهاني المحكم. وبصيغة أكثر وضوحاً نقول إن ابن رشد صاحب فكر شمولي متماسك ونظرة نقدية عميقة ولذا "يبدو في هذا الكتاب في صورة حديثة جداً، يندد بجميع أشكال التسلط والاستبداد، ويؤمن بالتقدم، وينشد الإصلاح في الحكم والسياسة كما نشده في مجال العقيدة الدينية والعلم والفلسفة"[17].

---

(16) *نستعمل مفهوم الإيديولوجيا هنا بمعنييه العام (تصورات الثقافة العامة في مجتمع ما) والخاص (خطاب سياسي لجماعة محددة تنافس غيرها على السلطة) ونزعم أن العروي أهم من اشتغل على المفهوم في كتابه: الأيديولوجيا. المركز الثقافي العربي. بيروت/الدار البيضاء، 1999 (ط 6).*

(17) *مقدمة الضروري في السياسة، م. س، ص 27.*

وحينما تتجمع هذه الدلالات الصريحة والضمنية ندرك على الفور أن ابن رشد يقدم هنا المرتكز المعرفي لأطروحة نظرية متكاملة يتجاوز بها الفلاسفة من قبله، وخاصة أفلاطون المعروف بجفائه واحتقاره للمرأة وهو "الحكيم" البارز، كما يتجاوز بها فقهاء المسلمين الذين يكادون يجمعون بمختلف مذاهبهم على عدم جواز تولي المرأة الولاية الكبرى وإن اختلفوا فيما هو دون ذلك[18]. هنا تحديداً قد يتساءل الباحث المسلم المعاصر عما إذا كانت هذه الأطروحة الرشدية مخالفة لتعاليم الشريعة الإسلامية ومقاصدها أم أنهم الفقهاء التقليديون الذين يخالفونها إذ يعتمدون على بعض النصوص ويهملون بعضها الآخر تماشياً مع ذلك الفقه الذكوري المتمركز حول الرجل والذي بلغ ذروة صياغته الإيديولوجية في كتابات الغزالي كما بيناه في دراسة سابقة؟. لنتأمل المسألة من هذا المنظور بإيجاز يقتضيه المقام، ولا يجب أن ننسى أننا أمام المشكلة الأكثر تعقيداً، لأننا نبحث غير بعيد عن مجال "المقدس" الذي يؤثر في الناس أكثر من غيره بالأمس واليوم.

3. صورة المرأة ضمن منطق الشرع

في مستهل هذه الفقرة لابد أن يتجه التحليل من النص الحاضر إلى النص الغائب، ونعني به "النص الشرعي" الذي لا يحضر في عبارة ابن رشد إلا كخلفية بعيدة يتعين على القراءة أن تستحضرها لبناء أطروحته من مختلف مكوناتها ومرجعياتها. من هذا المنطلق لا نجد ضرورة لتتبع آراءه الفقهية عن المرأة في كتاباته الأخرى، كما دعى إليه أحمد عبد الحليم، لأننا أمام عمل فكري يتجاوز النظر في القضايا الجزئية المعتادة ولابد من الحوار معه في هذا المستوى الشمولي في المقام الأول[19].

فبعد أن يقول ابن رشد أن النساء ممن جبلن على الذكاء وحسن الاستعداد هن مؤهلات للحكمة والرياسة مثلهن مثل الرجال، يضيف أنه: "لما ظُنَّ أن يكون هذا الصنف نادراً في النساء، منعت بعض الشرائع أن يجعل فيهن الإمامة، أعني الإمامة الكبرى، ولإمكان وجود هذا بينهن أبعدت ذلك بعض الشرائع".

ولعل أول ما يلفت الانتباه في العبارة هو استعمال مفهوم "الشرائع" بصيغة الجمع وعدم التقييد بالنعت مما يفيد بأن القول هنا تعميمي لا يخص الشريعة الإسلامية حصراً، كما بدا للجابري، بل يشمل "كل" الشرائع الدينية، وربما غير الدينية، التي يمنع بعضها ويقبل بعضها الآخر مسألة الولاية الكبرى للمرأة. وهذا المعنى العام الشامل الذي يبرره منطوق القول هو الأقرب إلى منطق الخطاب

(18) من المعروف أن ابن رشد ينفي "الإجماع" كمصدر للتشريع لأنه غير ممكن بكل بساطة، وهذه نظرة واقعية وعقلانية، ثم إن التاريخ القديم والحديث عرف نساء تولين رئاسة دول إسلامية كبيرة كمصر وباكستان وبنغلادش وإندونيسيا مما يدل على وجاهة رأيه أيضاً.

(19) تقصي الآراء الجزئية عن المرأة في كتب ابن رشد لاشك أنه مهم لمقارنتها مع غيرها في السياق الفقهي، لكنه ليس مهماً في سياق تحليل أطروحة فكرية عامة كهذه.

ومقصده لدى كاتب مفكر يؤصل للقضايا في مستوى الكليات وليس الجزئيات والفرعيات، أي أن ما ينطبق على الشريعة الإسلامية ينطبق على غيرها في هذا المستوى.

أما حين نركز على الشريعة الإسلامية فإن الأطروحة الرشدية تتحدد وتبرز أهميتها النظرية والوظيفية ضمن خطاب مختلف بالضرورة عن غيره، وإن كان اختلافه لا يعني تميزه أو أفضليته المطلقة في هذا المقام المعرفي الشمولي.

فنحن نعرف مسبقاً أن لفيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها أطروحة شخصية متفردة وجريئة، بالنسبة لعصره كما بالنسبة لعصرنا الراهن، بلورها في كتابه (فصل المقال) حيث ذهب إلى أن منطق الحكمة يتصل أوثق الاتصال بمنطق الشريعة العميق ومقاصدها البعيدة، وفق مبدأ "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له". وإذا ما ظهر تعارض ما بينهما فمن واجب الفقيه المفكر المجتهد مثله أن يؤول النص الديني في ضوء منطق البرهان المحكم إلا حين يتعلق الأمر بالمعتقدات والشعائر والأحكام التي ورد فيها نص قطعيّ الثبوت قطعي الدلالة يخرجها من مجال الاجتهاد والنظر العقلي أصلاً[20]. في ضوء هذه الأطروحة العامة يبدو جلياً أن ابن رشد يدرك تماماً أن اشتغال المرأة بالفلسفة أو الرياسة يظل أمراً خلافياً يترتب الحكم فيه بالمنع أو الإباحة على "الظن"، أي على الرأي الشخصي الذي لا يلزم غير صاحبه أن يأخذ به. وانسجاماً مع فكره العقلاني الحواري هاهو يطرح القضية ويبرز الاختلافات فيها ومن ثم يبدي رأيه الخاص وموقفه المستقل على هذا النحو الموجز والواضح في الوقت نفسه كما يلاحظ. فتأكيده نصاً على "إمكان وجود" المرأة "الحكيمة" أو "الحاكمة" في عالم الواقع يكشف عن رأي جريء ينفي بصيغة منطقية ضمنية وحاسمة ذلك الحكم الظني التوهمي الذي لم ينقضه أحد من الفقهاء المعتبرين من قبله فيما نعلم. بل إن التدقيق في العبارة المختزلة يبين لنا أن عملية النفي هنا تتم بشكل مضعف. فالحكم بالمنع مخالف لمنطق العقل الذي يعتبره ابن رشد وأمثاله يقيناً متى ما احتكم لشروط البرهان. ثم إنه حكم مخالف لمنطق الشرع المتمثل في تلك التجربة التاريخية التي امتدحها القرآن الكريم ذاته في خبر بلقيس الملكة العاقلة الصالحة وقدم عنها صورة إيجابية تماماً، وخاصة عند مقارنتها بصورة أولئك الملوك الذين "إذا دخلوا قرية أفسدوها"!. فخبر تاريخي ـ ديني كهذا لابد أن يستحضر في خلفية الرأي في هذا المقام الاجتهادي الجاد كل الجدية. وهو لابد أن يستحضر هنا لأن الفيلسوف المجدد والفقيه المجتهد وقاضي القضاة الذي ينتظر منه العدل في كل حكم لم يكن ليذهب إلى هذا الرأي الجريء الذي يمكن أن يصدم النخب الخاصة قبل العامة، لو علم أنه يتعارض مع نص دينيّ قطعي الثبوت والدلالة. أما والأمر مجال آراء مختلفة واجتهادات مفتوحة فمن حقه وواجبه أن يدلي فيه برأي قد

---

[20] اختلف الباحثون حول مدلول هذه العبارة الرشدية لكننا ممن يفهمها على النحو "العقلاني" الذي بينه الجابري وليس كما يفهمها محمد عمارة وآخرون من ممثلي التيارات الدينية التوفيقية اليوم.

يخالف فيه كل الفقهاء من قبله دونما مخالفة للدين في ذاته، وهذا معنى أصيل في كل اجتهاد معرفي خلاق في الشرعيات والفكريات بالأمس واليوم.

وحينما نأخذ مسافة كافية من العبارة المكثفة هذه يمكن أن تتعزز وجاهة هذه التأويلات من منظور ديني أعم وأشمل. فمما لاشك فيه أن ابن رشد يدرك جيداً أن في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على دلالة صريحة قاطعة على أن مفاهيم الإنسان، الناس، الإنس، البشر، بني آدم.. عادة ما تستعمل في الخطاب القرآني لتشمل النوع الإنساني من دون تمييز بين مذكر ومؤنث. كما لا يخفى على فقيه وقاض مثله أن انتماء المرأة والرجل إلى آدم وحواء، أي إلى نوع أو أصل واحد، يعني بالضرورة أنهما متساويان من حيث المبدأ في الطبع (الجبلة) والعقل والغايات الإنسانية، تماماً كما تقول به الفلسفة أو الحكمة. كذلك لابد أنه يعي تمام الوعي أن معايير الإيمان والصلاح والتقوى ومعاني التكريم والتفضيل وحسن الخلق والتقويم والتصوير المتكررة كثيراً في القرآن والسنة ولا تفرق بين أفراد الأمة أو بين أفراد المجتمع المسلم بحسب الجنس أو العرق أو اللون أو اللسان أو الرتبة الاجتماعية[21]. فالناس كلهم من هذا المنظور خلق الله، وهم مكلفون بخلافة الأرض وبعمرانها، وهم كلهم من حيث المبدأ سواسية كأسنان المشط، وكل نفس بما كسبت رهينة، ولا فضل لعربي على عجمي إلاّ بالتقوى والعمل الصالح.. وهكذا.

في هذا المستوى المتعلق بالأصول والمبادئ العمومية تتفق إذن المرجعيتان الدينية الإلهية والفلسفية البشرية وإن اختلفتا في أساليب التعبير عن الحقيقة ومناهج البحث عنها وأساليب الحث على الالتزام بما يترتب عليها من قيم وسلوكيات.

وإذا كان ابن رشد لا يستحضر هذه المرجعية في هذه الفقرة عن المرأة بشكل مباشر لتعزيز رأيه والإقناع به فذلك لأن مقام الخطاب لا يستدعيها، ولأن من المفترض أن تكون حاضرة في خلفية وعي القارئ المفترض لخطاب فقيه مجتهد وقاض متمكن مثله. بصيغة أخرى نقول إنه لم يكن ليجد مبرراً نظرياً أو تداولياً للتذكير في مقام معرفي خاص على بدهيات ومسلمات أولية لا تخفى على أي مسلم عادي كالقول بأن المرأة إنسان، وأن الله خلقها ليستمر وجود النوع الإنساني، وكرمها بالعقل وكلفها بالعمل الصالح لكي تحاسب على نتائج أقوالها وأفعالها بموجب هذا التكريم وهذا التكليف مثلها مثل الرجل تماماً.. الخ.

القضية المشكلة، أو "الإشكالية"، تبقى إذن قضية الخلفيات المعرفية والمقاصد الإيديولوجية التي عادة ما توجه القراءات الفردية لنصوص الشريعة. فقراءات كهذه كانت وستظل منتوجات ثقافية مختلفة ولابد، وسواء تعلق الأمر باختلاف تنوع وتكامل وتعايش و"رحمة"، أو باختلاف تعارض

[21] كثيرة هي الدراسات التي تزعم أن الإسلام كفل للمرأة كامل حقوقها، لكن هذه قضية مثيرة للجدل لأن تحويل المبادئ العامة إلى تشريعات عملية لصالح المرأة لم يتحقق في الماضي ولكي يتحقق اليوم لابد من تظافر السلطتين السياسية والدينية كما حدث في تونس ثم في المغرب.

وتناقض و"تنازع" على السلطان والمصالح. بالنسبة لشخص مثل ابن رشد تكتسب التأويلات وجاهتها النظرية والعملية بقدر ما تلتزم بمنطق العقل المحكم من جهة، وبقدر ما تحقق المقاصد الشرعية والمصالح الإنسانية للإنسان، نوعاً وأمة ومجتمعاً وفرداً[22].

أما حينما يراد التحقق من مدى وجاهة هذه القراءة أو تلك فلا بد من اختبارها في مستوى معطيات الواقع وعلاقات البشر حيث أن لكل منها تأثيرات وانعكاسات لا يمكن أن يجهلها المفكر الحر والفقيه المجتهد وإن جهلها أو تجاهلها غيره. من هذا المنظور يطل بنا ابن رشد على واقع مأساوي تهيمن عليه القراءات الذكورية للنصوص الدينية التي عادة ما تغذي ثقافة مختلفة معتلة تتجلى تأثيراتها السلبية على المرأة والرجل في كل مجالات الحياة ومستوياتها.

4- صورة المرأة المسلمة بحسب تجربة الحياة اليومية:

في مستوى تجربة الحياة اليومية في المجتمع العربي المسلم الذي ينتمي إليه ابن رشد ويكتب عنه وله بمعنى ما، تكثر الشواهد الدالة على أن الثقافة السائدة في المجتمع الإسلامي آنذاك هي في مجملها ثقافة متحيزة ضد المرأة كل التحيز. ومع خطورة الدور الذي يلعبه الدين في مجتمع كهذا، إلا أن سبب تدني مكانة المرأة ليس الدين في ذاته بل تأويلات "الفقهاء الرجال" لنصوصه التي يوجهونها لتبرير ثقافة يمكن وصفها مباشرة بأنها "ناقصة عقل ودين". ونصفها على هذا النحو لأنها حين تتناول قضايا المرأة لا تحترم منطق العقل ولا تستقيم مع منطق الشرع الذي يتحرى مبدأ العدل، ولا تحقق مصلحة عامة للمجتمع المسلم إلاّ في أضيق الحدود، وهذه هي المفارقة التي تنبه لها ابن رشد وحذر منها.

فهذه الثقافة التي تضرب بجذورها بعيداً في مجهول التاريخ بثقافاته الشعبية والرسمية هي التي تجعل "الرجال" يتخذون "النساء" للنسل والقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتنشئة، ولا غرابة بعد هذا أن تزول عنهن "الكفايات" وتتعطل فيهن "الفضائل" التي هن ميسرات لها في الأصل[23].

وعند التدقيق في دلالات الكلمات عند مفكر دقيق صارم مثل ابن رشد يتضح لنا مدى تردي وضعيات المرأة وأحوال الواقع الاجتماعي الذي يتحول إلى مختبر لتبين مدى وجاهة أي قراءة. فمفهوم "النسل" هنا يعني الحفاظ على السلالة أو على الأسر التي كانت، ولا تزال غالباً إلى اليوم، تتباهى بكثرة الأولاد الذكور وتكره كثرة البنات لأنهن يصبحن عبئاً عليها في مجتمع يحتقر المرأة ويحط من كرامتها ويعتبرها عاراً وعورة لنقص فطري في عقلها ودينها وخلقها!.

---

(22) نزعم أن ابن رشد أول من تنبه إلى خطورة تأويل النصوص الدينية للحجر على المرأة داخل المنزل وحرمانها من خوض تجارب التعلم والعمل لأن المجتمع كله يدفع الثمن فقرا معرفيا وماديا ما يبينه في هذه الفقرة.

(23) هذا موضوع تقصاه كثير من الباحثين والباحثات، وما كتبته جيرمين تيون في (الحريم والأعمام) حول وضعية المرأة في الثقافات المتوسطية مهم جدا، ونحيل بالعربية إلى كتاب الغذامي: (المرأة واللغة). المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1996.

ومفهوم القيام "بواجبات الزوج" لن يتعدى معناه في هذا السياق إشباع شهوات الرجل وخدمته فيما هو يتفرغ للأعمال الجليلة كما لو أن المرأة تحولت عملياً إلى نوع آخر من أنواع الرقيق والإماء والجواري خلافاً للدين الذي يحث على المساواة في الحقوق الواجبات بين الزوجين مثلما يحث على تبادلية معاني المودة والرحمة والمحبة والتساكن في كل علاقة بينهما[24].

ومفاهيم "الإنجاب والرضاعة" ستأخذ معنى الولادة والرعاية الأولية التي لا تميز الإنسان عن بقية الكائنات الحيوانية إلاّ بعض التمييز. حتى مفهوم "التربية" أو "التنشئة" هنا لا قيمة دلالية كبيرة له لأن المرأة التي زالت عنها الكفاية وحرمت من اكتساب الفضائل العليا لا يمكنها أن تربي أحداً على قيم ومبادئ وخصال هي محرومة منها. جل ما تستطيعه امرأة كهذه هو أن تربي البنت على الخضوع والاستلاب فتكون صورة مكرورة لها، وان تربي الابن على احتقار المرأة والتعالي الأجوف على النساء مثله مثل أبيه، وهكذا تتكرر دورة البؤس من جيل لجيل[25].

ليس فيما تذهب إليه قراءتنا أي مبالغة لأن التوصيفات المقتضبة التي يوردها ابن رشد عن واقعه ومجتمعه تحتمل هذه المعاني وما هو أبلغ وأسوأ منها. هكذا تصاغ العبارة التالية صياغة منطقية مباشرة وصارمة الدلالة وكأنها النتيجة الوحيدة المنطقية لما قبلها:

ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب أو (النباتات).

فتشبيه الكائن الإنساني بجنس النبات ينطوي على مفارقات غنية الدلالات. المفارقة الأولى أن الكاتب يتعفف عن تشبيه النساء بأنواع من جنس الحيوانات المستقبحة كما فعل الغزالي، وفي الوقت ذاته يبين درجة التدني التي وصلت إليها حالهن إذ نزلن عن مرتبة الكائنات ذوات الروح إلى مرتبة أقل منها[26]. المفارقة الثانية تكشفها القراءة المتعمقة حينما نركز على بعد دلالي أهم وأخطر لا يمكن الجزم بحضوره في وعي الكاتب لكن السياق يبرره ويستحضره دونما حاجة إلى تمحّل أو اسقاطات.

---

(24) صورة المرأة الجارية أو الأمة المملوكة للرجل شائعة في تراثنا وقد حللها كثيرون، منهم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وفاطمة المرنيسي وسواهم، ولا غرابة أن تسمي البنت "جارية" إلى اليوم في الخطاب الفقهي التقليدي. بل إن المفارقة تبلغ ذورتها حينما نعلم أن الجارية كانت تتمتع أحياناً بحريات وفرص تعلم وحياة تحلم بها الحرة لأنها قد توصلها إلى ذروة الهرم الاجتماعي!.

(25) المرأة التقليدية عادة ما تتبنى قيم الذكورة في الخطاب السائدة كالرجال تماماً لأن الجميع يحسبونها بدهيات أو مقدسات وهذه ظاهرة موجودة في ثقافات كثيرة. انظر: الرجولة المتخيلة. إعداد مي غصوب. دار الساقي. لندن، 2002م. ولإدراك مدى شيوع هذه القيم حتى في الخطاب العلمي الحديث انظر كذلك: أنثوية العلم. د. ليندا جين شيفرد (ترجمة د. يمنى الخولي) عالم المعرفة، الكويت، 2004.

(26) تشبيه المرأة بالنبات هو دليل خطير على مدى الاستلاب العام للذات الإنسانية الفردية فيها وتدني ثقافة المجتمع ككل. أما تشبيه الغزالي للمرأة بالخنزيرة والكلبة والعقربة والحية.. الخ فهو دليل احتقار لها وتحذير منها وتحريض على المزيد من العداء نحوها ومن هنا يختلف المنطقان ويتعارضان كلياً.

فالتعبير هنا مجازي إيحائي ينفتح على ذاكرة ثقافية بعيدة الجذور في الماضي لكنها مؤثرة بقوة في الذهنيات والعلاقات بالأمس واليوم. ووجود فئة عريضة من المجتمع، النساء، تشبه الأعشاب أو "نباتات الرعي" يستدعي منطقياً وجود فئة ثانية تشبه الكائنات التي ترعى هذه النباتات، ومنطق التداعي ذاته يقودنا إلى فئة ثالثة تشبه "الرعاة" وهكذا!. ومما يعزز وجاهة الدلالات السلبية المتعالقة هذه أن الفقرة كلها ترد في خطاب عن السياسة التي هي علم أو فن إدارة مجتمع المدينة أو الدولة، لكن مقولات الراعي والرعية كانت ولا تزال تستعمل كثيراً ضمن هذا الخطاب في السياق الثقافي العربي تحديداً كما نعلم[27].

إننا ندرك اليوم جيداً أن للكلمات ذاكرتها الدلالية الخاصة، ومفردات كهذه لابد أن تحيل إلى تلك الثقافة الرعوية التي تنتجها وتتداولها جماعات قبلية بدوية بسيطة الوعي محدودة الأنشطة والعلاقات بخلاف مجتمعات المدينة التي تتميز بتنوع فئاتها وكثرة أنشطتها وتعقيد علاقاتها بحيث تستدعي سياسة متطورة من جنسها. هنا تصل دلالات المفارقة في تلك العبارة الموجزة إلى ذروتها حيث أن علاقات الرجال بالنساء في المنزل تصبح صورة مصغرة لعلاقات الحكام بالمحكومين في المجتمعات العربية المسلمة لأن كلتيهما محكومة بالمنطق العميق ذاته لتلك الثقافة القبليّة الرعوية حتى والناس يعيشون في حواضر كبرى ودول متسعة. وبصيغة أخرى نقول إن هذه الدلالة التأويلية تصبح مشروعة تماماً حينما نقرأ عبارة ابن رشد عن المرأة ضمن سياق "خطاب سياسي يواجه السياسة مواجهة صريحة مسلحة بالعلم والفلسفة" كما يقول الجابري[28]. من هذا المنظور تصبح علاقات التشاكل والتفاعل بين هيمنة الرجال على النساء والآباء على الأبناء في مجال الأسرة وهيمنة الحاكم "الراعي" على المحكومين "الرعية" في مجال المدينة أو الدولة، في حكم المسلمات حتى وإن لم يتم التصريح بها.

وفي كل الأحوال لابد لهذا الاستطراد ما يبرره من زاوية ثانية حيث نلاحظ أن ابن رشد لا يلبث أن يربط بشكل صريح هذه المرة بين الوضعيات المتردية للمرأة وتردي الوضع الاقتصادي الذي لا يستطيع الإنسان السوي أن ينكر أحواله ومعطياته الماثلة.

فالنساء يشكلن أغلبية مطلقة في مجتمع تتخطف رجاله فتن الداخل وحروب الخارج. ونظراً لكونهن يعشن في حكم البطالة المباشرة أو المقنعة يصبحن "سبباً من أسباب فقر هذه المدن" لأن

---

(27) لا تزال هذه اللغة الرعوية شائعة في الخطاب السياسي التقليدي بشقيه الديني والدنيوي، وهذا ليس له علاقة بالحديث الشهير [كلكم راع..] لأن دلالاته من العمومية والانفتاح بحيث تشمل كل العلاقات ويمكن أن تتجه عند ابن رشد وأمثاله إلى معاني التشارك في المسؤوليات والحقوق في المقام الأول.

(28) مقدمة الضروري في السياسة (م.س) ص 25. ومن الجدير بالذكر أن نظرية "العصبية" التي تتحكم في بنية الدولة الإسلامية بحسب ابن خلدون تظل نظرية ذكورية لأن المرأة لا مقام لها في العصبيتين القبلية والدينية إلا تابعاً أو موضوعاً للحماية وللتبادل ضمن دائرة قرابية يفضل أن تكون ضيقة.

اعتمادهــن على مردودية عمل الأقلية من الرجال الذين توفرهم الحروب العبثية أو المشروعة، لابد منطقـياً أن يـؤدي إلى فقر الأسرة والمدينة والدولة. وتبلغ الدلالات المأساوية لوضعية كهذه ذروتها حيـنما تتحول النساء إلى كائنات هامشية ضعيفة تابعة لسلطة الرجل التي يمكن أن تنقلب إلى "تسلط" فـي أيــة لحظــة ســوء تفــاهم أو خلاف لأنهن الطرف الأضعف في مجمل العلاقات. وبيان هذه الوضعيات لا ينطوي على أي معنى لإدانة المرأة أو لاتهام "جنس النساء" بالضعف كما يمكن أن يلح علـيه الفقهــاء التقليديون. فالسبب الحقيقي الذي يولد هذه الوضعيات المأساوية يتمثل في تلك الثقافة القبلـية الذكوريــة "المؤسْـلَمة" التــي تمتلئ بالتصورات الفاسدة والأحكام المختلة المعتلة عن الذات الإنســانية فــي المــرأة والــرجل. كأننا نقول إن ثقافة تعامل المرأة كقاصر، وتحرمها من الكفايات والفضــائل التــي تكتسب بفضل تجربتي التعلم الجاد والعمل الخلاق، وتفضل ألا تخرج لأن مكانها الأمثل هو "قعر البيت" بتعبير الغزالي.. لابد أن تفضي إلى وضعية متردية في عمومها كهذه[29]. أما حيـنما تضغط الحاجة على "رب الأسرة" أو على أمير المدينة وملك الدولة فإن المرأة تنتدب لمباشرة "أقــل الأعمال شأناً كما في صناعة الغزل والنسيج". هذه إذن حالة استثنائية تثبت تلك القاعدة العبثية التــي تعطل الطاقات الذهنية والعملية في النساء اللائي يشكلن أغلبية المجتمع العربي المسلم، وباسم مقولات خاطئة وتصورات فاسدة تتوارث من جيل لجيل وكأنها من صميم العقيدة! [30].

هكــذا تكــتمل الأطروحة النظرية ببيان تأثيرات الثقافة السائدة في علاقات الواقع الكئيب الذي يصــفه ابــن رشد قبل ثمانية قرون، وبخطاب يبدو كما لو كان يصف ويحلل واقع الحال في معظم مجتمعاتــنا العربية الإسلامية اليوم!. فالفقر ليس قدراً لا مهرب منه إلا إليه. وحتى إذ يكون كذلك في حالــة بعــض الأفراد الذين تخونهم الصدف والحظوظ، فإنه يظل في جزء أساسي منه نتيجة للثقافة التــي ينشــأ علــيها الرجال والنساء ويمتثلون لأفكارها وقيمها ومعاييرها عندما يكبرون ومن ثم فلا يمكــن تفهمــه ومعالجته بمنطق الصدقات. منطق ابن رشد لا يختلف في العمق عن منطق الباحثين الجاديــن فــي العصــر الحديــث ممن يربطون قضايا التنمية والتقدم في الماديات بمدى التطور في المجــالات الاجتماعــية والفكــرية والعلمــية إلى حد أنه يمكننا القول بأن فقر الثقافة يؤدي إلى فقر المجــتمع[31]. لقد أدرك قبل غيره أنّ تعديل التصورات الخاطئة عن المرأة هو تحرير لطاقاتها حتى

---

(29) تفضــيل بقــاء المــرأة في البيــت ليس دائماً بهدف التربية والعناية بالأسرة كما ذهب إليه كثيرون، ومنهم رائد الفكر الليبرالي ستيورات مل، بل هو خوف الفتنة منها وعليها، ولذا يأخذ معنى الحجر والتملك.

(30) الحقيقة أن الغزالي لا يكتب عن المرأة إلا ويشوه صورتها بكل الصيغ الغزالي والأخطر من ذلك أنه يؤول آيات وأحاديث كثيرة لتــبرير التحــيزات ضد المرأة مثله مثل كل الفقهاء التقليديين الذين يذهبون إلى أن "المرأة ناقصة عقل ودين" وقد خالفهم ابن حزن وابن رشد في هذا الاتجاه، لكن دونما تأثير يذكر لخطاباتهم العقلانية المفعمة بالمعاني الإنسانية بالأمس واليوم.

(31) كثيرون هم الذين يربطون الوضع الاقتصادي المتردي للمجتمعات بالوضعيات الثقافية، وليس من الصدفة أن يقال إن "مجتمعات المعــرفة" هي الأكثر غنى وتقدماً في مختلف المجالات اليوم. انظر مثلاً: في بناء الإنسان العربي. حامد عمار. دار المعرفة الجامعية. إســكندرية، 1988. أما هذه الوضعية الكئيبة للمجتمع الأندلسي كما يصفه ابن رشد فقد تكون أكثر دقة وواقعية من تلك

تشــارك في كل عمليات الإنتاج الفكري والعلمي والمادي، أما بقاء الثقافة على ما هي عليه فإنه يعني المزيد من أشكال الفقر والتخلف في كل المجالات والمستويات.

الصورة العامة ـ تماسك البنية ومفارقات الدلالات والوظائف:

حيــنما نحــاول الربط بين أهم ما ورد في الفقرات السابقة سنلاحظ على الفور أن بنية الصورة العامة للمرأة في خطاب ابن رشد تتكون من عناصر متنوعة، مختلفة ومتكاملة، وهذا يدل بذاته على غــناها الفكــري رغم محدودية تعبيراتها. هناك مرجعيات فلسفية وشرعية وواقعية يتم اختزالها من أجــل إعــادة بــناء التصــورات الذهنية لتتطابق مع حقيقة هذا الكائن الإنساني الغني الذي تتعاضد مرجعــيات تقليدية متنوعة لنفيه إلى مرتبة أدنى من مرتبة "الرجل"، بل أدنى من مرتبة الكائن الحي كمــا لاحظــه ابن رشد. وتقديم المرجعية الفلسفية العقلانية على ما سواها كان كافيا بحد ذاته للكشف عــن بدهــيات منسية كالقول بان المرأة والرجل يشتركان في كل المقومات التي تميز الإنسان العاقل الــناطق المؤهــل لكــل معاني حريته وكرامته، وأن أي اختلاف بينهما بعد هذا هو من قبيل الأمور النسبية والإيجابية في الوقت نفسه[32]. ومما يعزز الوجاهة المعرفية والتداولية لمرجعية "أجنبية" كهذه أنهــا لا تتنافى مع المرجعية الدينية المحلية، فضلاً عن كثرة الشواهد الدالة على صدقيتها في مستوى تجــارب الحــياة لكثير من المجتمعات التي تباشر فيها النساء كل الأعمال الجادة مثلهن مثل الرجال. هــذا مــن حيــث البنية العامة، أما من حيث الدلالة فإن هناك مفارقات تلفت النظر وتتطلب التفسير والــتأويل. فحيــنما نركــز علــى صورة المرأة في ذهن ابن رشد نلاحظ بوضوح أن ما يكتبه عن وضــعياتها وقضــاياها فــي الخطــاب الذي يتبناه ويطوره يكشف عن مدى احترامه لها ذاتاً إنسانية وجنساً أنثوياً وشخصية فردية وفاعلاً اجتماعياً لديه كل الطاقات الخلاقة التي تؤهله للمشاركة باقتدار فــي أي نشــاط ذهني أو عملي. لكن الصورة التي يقدمها عنها في واقع مجتمعه العربي المسلم بكل واقعــية وجــرأة هــي صورة لكائن بشري جاهل ضعيف تحاصره الثقافة السائدة بكل أنواع العوائق التــي تســلبه حقوقه، بل تكاد تفقده أبسط معاني إنسانيته. والمسافة الفاصلة بين الصورتين هي التي تــبرر الأطــروحة لــدى مفكــر يعــي جيداً أن تدني مرتبة المرأة في الثقافة والحياة دليل خلل في مــنظومات الأفكــار والقــيم والمعايــير لابد، منطقياً، أن يؤدي إلى أشكال من الخلل يعانيها الجسد الاجتماعــي كله وإن كان نصيب النساء من المعاناة هو الأكبر[33]. وهذا الوعي هو ذاته ما يبرر لنا

الصــور الأدبــية التي تقدم لنا مجتمعاً ثرياً منفتحاً، لعله خاص بالطبقات الأرستقراطية الثرية التي كان الأدباء يرتادون مجالسها. ودليلنا على ذلك أنها أقرب إلى واقع الحال في معظم مجتمعاتنا العربية والإسلامية اليوم.

(32) معظــم الفلاســفة الجادين في تاريخنا كانوا يقدمون المرجعية الفلسفية على غيرها عند النظر في قضايا الإنسان والطبيعة والعالم، لكن ابن رشد هو الأكثر جرأة وتماسكاً في الطرح كما نلاحظ ولاحظه كثيرون قبلنا.

(33) المــرأة هي مضطهدة المضطهدين كما قال عنها ماركس، لأنها الأكثر ضعفا في العلاقات الرمزية والمادية السائدة في أي مجتمع ذكوري.

ولغـيرنا تبيـن مفارقة أخرى تتعلق بالأطروحة حينما تقرأ في سياقها الاجتماعي التاريخي وليس في سياقها الفكري فحسب.

فهـي تبدو في المستوى النظري قوية متماسكة لأنها تنبني على مقولات عقلانية محكمة بسيطة وواضـحة مـن جهـة أولى، وعلى فهم شمولي عميق لمبادئ الشريعة العامة ومقاصدها البعيدة من الجهـة ثانـية، وعلى احترام كبير للمرأة عموماً يعززه تعاطف واضح مع المرأة المسلمة المضطهدة من جهة ثالثة كما رأينا.

أمـا في المستوى الوظيفي فالمؤكد أن الأطروحة تظل ضعيفة كل الضعف ليس لخلل فيها وإنما لأن تفعـيلها في علاقات الواقع كان يتطلب تدخل عوامل من خارج الخطاب كانت غائبة في مجملها. فالمـرأة ذاتهـا ليسـت حاضرة في جدل يبدو أنه يدور بين رجال من فئة "الخاصة"، أو النخبة كما نسميها اليوم، وتزداد معاني هذا الغياب فداحة حينما نتذكر أن النساء يشكلن ضعفي عدد الرجال كما يقـول ابـن رشد[34].. وتدخل السلطات القائمة لتعديل الخطابات التقليدية وتطويرها لتكون أقرب إلى مـنطق العقل والعدل والمصلحة العامة، هو أمر ممكن لكنه لم يكن متوقعاً آنذاك بكل بساطة. لماذا؟. لأن القـبول بـرأي مفكر مجدد وفقيه مجتهد مثل ابن رشد، ومثل ابن حزم من قبله، يعني فيما يعنيه تـنازل ممثلي هذه السلطات "الذكورية" طواعية عن كثير من امتيازاتهم المادية والرمزية في الأسرة والمجـتمع والدولة. العامل الثالث يتمثل في عدم وجود قوى اجتماعية جديدة تتبنى منطق التغيير أو الإصـلاح وتفعـل خطابه في مختلف علاقات الحياة ومجالات العمل والتبادل اليومي ضمن سيرورة مـا يعرف اليوم بالحراك، أو الصراع الاجتماعي. وفي شروط تاريخية كهذه لم يكن من المتوقع أن تـؤدي الأطـروحة الجريـئة المحكمـة إلى تغيير جذري في الصور النمطية المتوارثة عن المرأة والرجل والآخر والعالم.

بـناء علـى هذا كله يُطرح التساؤل التالي: هل يعني هذا كله أن الجهد الفكري يفقد قيمته ما لم يكـن فـاعلاً فـي واقعه وعصره؟. لا نعتقد ذلك لأننا ما إن نعاين الأمور من منظور الراهن حتى نكتشـف أن أطروحات ابن رشد بصدد هذه القضية، وقضايا كثيرة لم تحسم بعد في ثقافتنا، لا تزال تحتفظ بقيم رمزية وعملية كثيرة بالنسبة للباحثين والباحثات في مجتمعنا العربي على وجه التحديد.

فأطـروحة جريـئة كهذه قد تضع المفكر، ذاتاً وخطاباً، في مواجهة مباشرة مع خطابات الحاكم التقلـيدي، والفقـيه التقليدي، والرجل التقليدي، ودوننا سند يذكر من خارج الخطاب كما رأينا. وهذا موقـف مهـم فـي ذاتــه، ومهـم من حيث أن الباحث الذي يريد أن يتصدى بجدية لقضايا الإنسان

---

[34] لا عـبرة هنا بوجود بعض الأديبات والمعلمات والمثقفات في بعض المدن لأن المرأة ظلت غائبة عن المجال الثقافي إلى عهد قريب، وفي مختلف المجتمعات التقليدية، ولعل الوضعية هذه لم تبدأ في التغير الجدي إلا منذ النصف الثاني من القرن العشرين كما نعلم.

والمجتمع والسلطة ينبغي أن يتوقعه ويتحمل تبعاته كمسؤولية معرفية وأخلاقية[35].. ليس في هذا القول مبالغة.

فالأطروحة ترد في سياق كتابة عن "السياسة" يهيمن عليها الطرح الفكري العقلاني المجرد، لكنها لا يمكن أن تبرأ من الأخلاقية والمقاصد "الإيديولوجية" لأن السياسة "علم عملي" كما لاحظه الجابري وألح عليه[36]. من هذا المنظور يصبح في حكم المؤكد أن أطروحته عن المرأة جزء من أطروحة كبرى كانت تهدف إلى عقلنة التصورات وأنسنة العلاقات وإصلاح الوضعيات لتتحرر الطاقات وتفعل فعلها الخلاق في كل البنى الاجتماعية. نعم، لاشك أن هناك حدوداً للعقلانية الرشدية بينها ناصيف نصار بدقة[37]، لكن جهوده الفكرية ومواقفها العملية تظل مساهمة مبكرة خلاقة في تفكيك سلطة التابو الثلاثي الذي لا يزال يشكل عائقاً ابستمولوجياً وإيديولوجياً قوياً أمام أي مفكر أو باحث في مجتمعاتنا[38].

كذلك يقدم لنا ابن رشد درساً لا أقل قيمة حين يكتب من موقع الفيلسوف العقلاني مرة، ومن موقع الفقيه المسلم مرة ثانية، ومن موقع المواطن المثقف المنشغل بأحوال مجتمعه مرة ثالثة. فتنويع المرجعيات والمنظورات والتعبيرات هو ما يمكن الباحث من تحليل القضية في مختلف جوانبها لاستكشاف أبعادها المتنوعة المتعالقة، ومن مخاطبة كل فئة من القراء بما يتناسب مع وعيها ومرجعيات قراءتها، وهذه سمات حوارية في أي خطاب يحترم شروط المعرفة بقدر ما يحترم المتلقي قارئاً نموذجياً أو مفترضاً أو واقعياً متعيناً[39]. لقد تقصينا أهم مظاهر النزعة الحوارية ووظائفها في الكتابة الرشدية في بحث سابق[40]، لكنها تكتسب هنا أهمية قصوى نظرياً وتداولياً. فالإشكالية لا تزال قائمة. والحوار مع الخطاب الرشدي بصددها يقتضي الخروج عن الأطر المعرفية التقليدية والحوار مع ما هو متاح اليوم من مفاهيم ومصطلحات ومناهج وأطروحات من

(35) التصدي للرجل حاكماً وفقيهاً ورباً للأسرة يعني التصدي لكل السلطات القمعية المهيمنة في المجتمع، ومن هنا خطورته كممارسة معرفية وكموقف أخلاقي. للمزيد من التفاصيل عن الموضوع أنظر الكتاب المتميز حقاً لعبد الله حمودة: الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة. ترجمة عبد المجيد جحفه. دار توبقال. الدار البيضاء، 2000م.

(36) هذه الحوافز والمقاصد هي في حكم البدهيات، وخاصة في خطاب الفكر السياسي، أنظر الجابري: مقدم الضروري في السياسة (م. س).

(37) أنظر للباحث كتابه: التفكيك والمجرة. دار الطليعة. بيروت 1970 م، ص 34 وما بعدها. وكذلك البحث الهام بعنوان: وضع المرأة في الدساتير العربية. ص 205 وما بعدها من الكتاب ذاته.

(38) نستعمل هنا مفاهيم نقدية من نظريات القراءة تميز بين صور القراء في ذهن منشئ النص، أي نص. ولعله من البدهي القول بأن سلطات بعض النماذج من القراء تتزايد في المجتمعات القمعية، وقد تتحول إلى عائق كبير أمام حريات التفكير والتخيل والتعبير، والأخبار الكثيرة عن محاكمات الكتاب ومنع كتبهم واغتيال بعضهم دليل على ذلك.

(39) ألقي البحث في إطار ندوة عن ابن رشد عقدت في القاهرة من 11 إلى 14 مايو، 2002م، وستنشر موادها في كتاب.

(40) الحوارية عند باحثين ذات مرجعية فلسفية في العمق وإن تجلت كظاهرة أدبية بارزة في روايات دستويفسكي، وقد بينا ذلك في دراسات سابقة.

مختلف العلوم الإنسانية. بل إن الحوار يمكن أن يمتد إلى العلوم الطبيعية الدقيقة التي يمكن لبعضها أن يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن التحيز ضد المرأة يعود إلى هيمنة تصورات عتيقة لا سند لها في خطابات الفكر والعلم والدين، تماماً كما توصل إليه ابن رشد منذ قرون. فالحوارية بهذا المعنى الفكري المتسع تعترف بمشروعية كل الآراء والمواقف ووجهات النظر من حيث المبدأ، لكنها لا تضعها في مرتبة واحدة حينما يتعلق الأمر بالحكم على القضايا والوقائع التي تمس وجود الإنسان وحقوقه ويفترض أن يفصل فيها القول وفق منطق العقل ومبادئ المساواة وقيم العدالة ومعايير المصالح المشتركة للأغلبية العظمى من الأفراد[41]. ومن هذا المنظور لعل أهم درس يقدمه لنا ابن رشد هو أن تعديل صورة المرأة في الذهنيات وتفعيل دورها في علاقات العمل والإنتاج لا يتم من دون قطيعة جدية مع تلك التصورات الخرافية الأسطورية التي تنبه لها وحاول تفكيكها وبين تهافتها وسعى إلى تجاوزها بحسب ما كانت تتيحه له ولأمثاله شروط المعرفة والحياة في عصره.

عودة إلى الصورية:

يدرك الباحثون في مجال الصورية ـ Imagologie[42] أن الصور النمطية للمرأة، وللآخر المختلف عموماً، هي جزء من تصورات عتيقة عن الإنسان والكون تمتد جذورها بعيداً في المنظومات الثقافية التقليدية التي تشكل الوعي العام وتغذي المخيال الجماعي لدى غالبية الأفراد. وتفكيك الصور النمطية للإنسان في الخطابات الأدبية والفكرية والدينية هي ممارسة علمية ممكنة تماماً بالنسبة للباحث الفرد، وشرط معرفي ـ أبستمولوجي أساسي لوجاهة البحث، لكنها كانت ولا تزال ذات طابع إشكالي في المستويات الأخرى. ولإبراز أهم ملامح هذه الإشكالية يكفي أن نعود إلى معطيات الواقع حيث نتبين أفق العلاقة بين سلطة المعرفة التي ينتجها الباحثون والباحثات وقد تؤثر في شرائح متنوعة من المجتمع من جهة، وسلطة الإيديولوجيات السائدة والقوى التقليدية الممثلة لها والمدافعة عنها من جهة أخرى.

فمما لاشك فيه اليوم أن تلك العوامل المساندة الغائبة في عصر ابن رشد هي حاضرة في الواقع ومؤثرة بقوة في العلاقات الراهنة والتطلعات المستقبلية.

أعداد النساء المتعلمات الواعيات بذواتهن والمطالبات بحقوقهن تتزايد بانتظام مما يعني أن المرأة أصبحت فاعلاً أساسياً في مجال الثقافة وفي معظم مجالات العمل حتى في أكثر البيئات

---

(41) الصورية فرع حديث نسبياً من الدراسات المقارنة أنجزنا في إطارها بحث الدكتوراة عن "صورة الغرب في الرواية العربية المعاصرة". السوربون الثالثة، 1989م. (سعيد علوش يستعمل مصطلح "الصورولوجية" وهي كلمة نفضل عدم استعمالها لثقلها وعجمتها).

(42) المجتمع في السعودية مثلاً هو من أكثر المجتمعات محافظة وتشدداً تجاه المرأة ومع ذلك ينتشر فيه تعليم المرأة بكثافة، ومجالات عملها تتسع بانتظام. للمزيد من المعلومات حول القضية انظر لفطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب (م. س) ص 32 وما بعدها.

الاجتماعية محافظة وتحيزاً ضدها[43]. ثم إن هذه النماذج الجديدة للمرأة الباحثة والأديبة والمعلمة والطبيبة والحقوقية والإعلامية وسيدة الأعمال.. الخ، هي جزء من فئات اجتماعية جديدة أصبحت تتبنى منطق الإصلاح وتنشد التغيير قولاً وعملاً لتحسين شروط عملها وحياتها وموتها. كذلك لابد أن الخطاب الكوني الراهن يحضر هو أيضاً كعامل مساند يضغط بقوة وبشكل متصل على كل الثقافات التقليدية التي لا تزال تقاوم الاندماج في عصرها وفق شروطه وليس بحسب تصوراتها العتيقة عن ذاتها وعالمها. وهنا لا عبرة بما يقال عن القوى التي تتحكم في خطاب كهذا وتوجهه لمصلحتها، لأن مختلف أشكال التمييز ضد المرأة أصبحت ممارسات غير مقبولة من جهة المنظمات المدنية والرسمية المعنية بحقوق الإنسان فرداً في العالم وعضواً في المجتمع وسيدة الأعمال.. الخ، هي جزء من فئات اجتماعية جديدة أصبحت تتبنى منطق الإصلاح وتنشد التغيير قولاً وعملاً لتحسين شروط عملها وحياتها وموتها. كذلك لابد أن الخطاب الكوني الراهن يحضر هو أيضاً كعامل مساند يضغط بقوة وبشكل متصل على كل الثقافات التقليدية التي لا تزال تقاوم الاندماج في عصرها وفق شروطه وليس بحسب تصوراتها العتيقة عن ذاتها وعالمها. وهنا لا عبرة بما يقال عن القوى التي تتحكم في خطاب كهذا وتوجهه لمصلحتها، لأن مختلف أشكال التمييز ضد المرأة أصبحت ممارسات غير مقبولة من جهة المنظمات المدنية والرسمية المعنية بحقوق الإنسان فرداً في العالم وعضواً في المجتمع ومواطناً في الدولة، وهذا ما تهمنا دلالاته في مقام البحث.

ومع كل هذه المعطيات الجديدة والإيجابية، ما إن نغير المنظور لنرى الوجه المقابل حتى ندرك أن الأبعاد الإشكالية للقضايا التي حللها ابن رشد لا تزال ماثلة، وبقوة، أمام الجميع اليوم وكأن النواة الصلبة للخطاب المعادي للمرأة لن تتفتت إلا بشكل تدريجي وعلى مدى زمني طويل. فالسلطات المهيمنة في أي مجتمع تقليدي عادة ما تمتلك من القدرات والوسائل ما يمكنها من التحكم في مجمل المؤسسات والخطابات. ومما يزيد من قدراتها على الهيمنة والسيطرة أنها كثيراً ما تجد بين النخب المتعلمة، ومن الجنسين، من يعينها على تحويل التراث المشترك إلى "إيديولوجيا خاصة" تكرس الأفكار والتصورات والانتماءات القديمة لتضفي المشروعية على ممارساتها كما لاحظه باحثون كثيرون، وقد حلله داريوش شايجان بعمق نادر[44]. كذلك لا يخفى اليوم على الباحثين والباحثات أن الوضعية المتردية للمرأة هي جزء من وضعيات ثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية لا أقل ترديا،

---

[43] تحويل الدين إلى إيديولوجيا مذهبية ظاهرة متصلة على مدى تاريخنا بعد الخلافة الراشدة، وهو دليل على ضعف الفكر السياسي في الثقافة العربية والإسلامية عموماً. أنظر للمفكر الإيراني داريوش شايجان كتابه المهم: ما الثورة الدينية. (ترجمة وتقديم محمد الرحموني) دار الساقي. لندن 2004م.

انظر بالفرنسية: L,imagerie culturelle. Bucarest. 1981. وقد ترجمنا البحث بإذن من الباحث ونشرناه مع مقابلة مطولة معه في مجلة "دراسات شرقية" التي كرسنا عدديها 1 ـــ 2 لقضايا الآخر المختلف. دار الفابيتا. باريس 1985م. وقد استكملها الباحث بدراسة عنوانها: "من الصورة إلى التصور" نشرت في كتاب جماعي بعنوان: تدقيقات في الأدب

(44)

مما يعني أن سيرورة التطور التاريخي العام ذاتها تفيدنا بأنه من المستبعد حدوث تغييرات جوهرية في وضعية دون الأخرى.

وفي كل الأحوال فإن كثيرين وكثيرات يدركون جيداً اليوم أن العمل المعرفي والميداني من أجل تعديل أو تغيير منظومات الأفكار والقيم والمعايير المتحيزة ضد المرأة هو من أهم واجباتهم المعرفية ومن صميم استحقاقاتهم الفردية والاجتماعية.

الباحث المقارن يعمل في هذا السياق العام ليقدم ما لديه من اجتهادات يفترض أن تختلف عن جهود غيره وإن تكاملت معها منطلقاً وغاية. فالصور النمطية كلها تؤدي وظائف متنوعة داخل شبكة معقدة من العلاقات والتفاعلات الرمزية والمادية. إنها في التحليل الأخير جزء من لغة تحمل وتنقل سلسلة لا تنتهي من الأفكار والقيم والمعايير التي تؤثر في قناعات الأفراد وتوجه سلوكياتهم بغض النظر عن مدى وعيهم بكونها صحيحة أو فاسدة، نافعة لهم أو ضارة بهم. كأننا نقول مع دانييل هنري باجو[45] أن ثبات الصور النمطية عن المرأة، وعن الآخر المختلف عموماً، هو مؤشر قوي على خلل عميق في اللغة الثقافية السائدة لابد أن ينعكس بصور شتى في علاقات الحياة اليومية وتفاعلات البشر. فصور كهذه عادة ما تتغذى على مرجعيات خرافية أسطورية تجافي منطق العقل ولا تساير منطق العلم ومنتوجاته المتجددة من عصر لعصر ومن مكان لآخر. ولغتها هي دائماً لغة فقيرة جامدة مثلها مثل التعبيرات المسكوكة في الحديث اليومي، ومثل التشبيهات والاستعارات المكرورة في النص الأدبي. والرسالة التي تحملها وتنقلها لغة كهذه هي رسالة أحادية أو منغلقة على دلالات مستنفذة لأنها معروفة سلفاً. أما وظيفتها العامة في أي خطاب يستعيدها ليكرسها فهي عدائية بك بساطة لأنها تختزل الكائن الإنساني في أشباح وأطياف وهمية لا تتطابق مع كينونته الغنية، ولا تحترم هويته كذات فردية عاقلة حرة كريمة، وقد تشل طاقاته الخلاقة كذات اجتماعية مؤهلة للفاعلية في الحياة وللتفاعل مع الآخر والغير كما أدركه جيداً ابن رشد.

بناء على هذا كله تفيدنا البحوث في هذا المجال بأمرين غاية في الأهمية. الأول منهما أن الصور النمطية للمرأة خطيرة على المجتمع كله لأنها تشوه الذات الإنسانية فيها بقدر ما تشوه وعي الرجل بذاته وتفسد علاقاته بغيره، بدءاً بأقرب الناس إليه، أي المرأة الأم والزوجة والبنت والأخت. أما الأمر الثاني فهو أن تحليل صور كهذه في الخطابات الأدبية المتخيلة لا يكفي إذ لابد أن يمتد، من حين لآخر، ليشمل الخطابات الفكرية والقانونية والسياسية الأكثر تأثيراً في الحياة وللتفاعل مع الآخر والغير كما أدركه جيداً ابن رشد.

بناء على هذا كله تفيدنا البحوث في هذا المجال بأمرين غاية في الأهمية. الأول منهما أن الصور النمطية للمرأة خطيرة على المجتمع كله لأنها تشوه الذات الإنسانية فيها بقدر ما تشوه وعي

---

(45)

الرجل بذاته وتفسد علاقاته بغيره، بدءاً بأقرب الناس إليه، أي بالمرأة والزوجة والبنت والأخت. أما الأمر الثاني فهو أن تحليل صور كهذه في الخطابات الأدبية المتخيلة لا يكفي إذ لابد أن يمتد، من حين لآخر، ليشمل الخطابات الفكرية والقانونية والسياسية الأكثر تأثيراً في الحياة اليومية للبشر بما أنها هي التي تتحول إلى مرجعيات معتبرة للسلوكيات والعلاقات، وسواء كانت رسمية أو عرفية[46].

خاتمة البحث:

تكشف تلك الفقرة القصيرة أن ابن رشد لم يكن ليفرد لقضايا المرأة حيزاً واسعاً في كتاباته لأنها لم تكن مطروحة موضوعاً للجدل ضمن الخطاب الثقافي العارف في عصره ومن قبله. تلخيصه لكتاب أفلاطون في السياسة هو ما دفعه للتوقف عندها وتحليلها بإيجاز وعمق. لقد أدرك جيداً أن صورة المرأة ككائن إنساني حر عاقل مؤهل لكل الأعمال الذهنية والعملية لا تتطابق مع صورتها في الواقع حيث تهيمن تصورات تقليدية متحيزة ضدها بأكثر من معنى. كما أدرك أن تدني أحوالها وأحوال المجتمع من ثمة هو النتيجة المنطقية لهذه التصورات التي يتوهم الناس، غالبيتهم، أنها من قبيل البدهيات التي لا مجال للشك فيها، هذا إن لم يقال لهم أنها من قبيل المقدسات التي لا يجوز لأحد التشكيك فيها. الصورة إذن جزء عضوي في ثقافة عامة تختزل المرأة في صورة الزوجة، وتختزل هذه مرة في صورة الجارية التي يتمتع بها الرجل كما يشاء متى يشاء، ومرة في صورة الخادمة التي تؤمن له الراحة ليتفرغ هو لما يريد ويستطيع من الأعمال خارج المنزل، ومرة في صورة الآلة الوظيفية التي ينجب منها ما يؤمن استمرارية سلالته ويعزز مكانته في مجتمع ذكوري ليس للمرأة – الإنسان حضور فاعل في ثقافته وحياته. ومع أن المفكر كان منشغلاً بأطروحات نظرية تهدف إلى إصلاح الخطابات السائدة في أوساط النخب السياسية والدينية إلا أن أطروحته عن المرأة جزء متمم لأطروحاته في تلك المجالات. وعدم معاينتها من هذا المنظور، أو التعامل معها كمجرد آراء وأفكار عابرة، ربما كان دليلاً على "ذكورية" القراءات الراهنة نظراً للتعالق القوي فيما بينها، نظرياً وعملياً، ما لاحظنا. وإذا كان الحوار مع خطاب ابن رشد حول هذه القضية يهتدي بأطروحته العامة ويسعى إلى تفكيك هذه الصورة بهدف تجاوزها فإن منطق البحث ذاته يفضي بنا إلى القول بضرورة تفكيك وتجاوز الصور التقليدية التي تبالغ في تبجيل "الرجل" وتقدمه كما لو كان وحده "الإنسان الكامل". فهذه الصورة النمطية هي النقيض لصورة المرأة. وتضخم سلطاته رباً للأسرة، وزعيماً للعشيرة أو القبيلة، وشيخاً للمذهب أو للطريقة، وحاكماً للدولة متحكماً في مواطنين ينحطون إلى منزلة الرعية أو الرعاع، هو نتيجة لخلل في التصورات ذاتها!. أطروحة ابن رشد العامة تنبني على منطق عميق ينفي الصورتين معاً. فهما وجهان لعملة واحدة. ورفضه للجهالات والضلالات التي تولد علاقات التسلط وتبرر ما ينتج عنها من أشكال التراتب والتفاضل في مجال يعني رفضها في المجالات الأخرى كافة.

---

(46)

لعلـــنا لا نبالغ إذ نقول إنه كان نموذجاً للمفكر المسلم الذي أدرك جيداً أن إعادة بناء الوعي العام في ضوء منطق العقل ومبدأ المساواة وقيم العدالة هو الشرط الأساسي لتحسن ظروف الحياة والعمل فـــي مخـــتلف البـــنى الاجتماعـــية بدءاً ببنية الأسرة وانتهاء ببنية الدولة. ومما يدل على ريادة فكره وراهنيـــته أن خطابـــه يبدو كما لو كان يخاطبنا، من المنظور العقلاني ذاته وضمن الرؤية الإنسانية عيـــنها، ليؤكد لنا وجاهة ما توصل إليه منذ ثمانية قرون. فالصور النمطية كلها يمكن أن تختفي تماماً مـــن الفكر الذي يحتكم لمنطق العقل ويحترم منتوجاته بالأمس واليوم. وهي يمكن أن تحضر وتغيب فـــي الخطاب الديني بحسب منطقات القراءات البشرية الدنيوية وغاياتها، وهذا مما نقرأه ونسمعه كل يـــوم. لكنها يمكن أن تظل حاضرة بقوة في الثقافة السائدة لدى أغلبية الناس ولفترة طويلة، لا بسبب الجهـــل فحســـب، وإنمـــا لأن هـــناك من لا يريد لهم أن يتجاوزوا ثقافتهم العتيقة، وكأن من شروط عملـــيات الســـيطرة والـــتحكم بقـــاء كـــل تصوراتهم الأسطورية الخرافية عن الذات والآخر والعالم والكون.. ولأطول فترة ممكنة!.

هـــناك ملاحظـــة أخيرة تتعلق بمشاعية النساء عند أفلاطون. فالمؤكد أن ابن رشد لم يكن ليتبنى الفكـــرة وإن عرضـــها، مـــن باب الأمانة العلمية، بعد هذه الفقرة مباشرة. ولم يكن ليتبناها لأنها غير منســـجمة مع عقيدته وأخلاقيات مجتمعه، وهذا دليل آخر على أن أصالة فكره واستقلالية مواقفه مما يتعيـــن علينـــا الإفـــادة مـــنه الـــيوم وغـــداً لكي نتجنب الشطط في خطاب بعض الحركات النسوية المعاصرة.

التنظير الجمالي عند الأب جبرائيل رباط 1889 ـ 1935

د. سعد الدين كليب(*)

لم يشكل المبحث الجمالي الفلسفيّ ملمحاً لافتاً للنظر، عند المنوّرين العرب، على الرغم من التنوّع والتعدّد في المجالات التي اهتمّوا بها، أو انصرفوا إليها بالتفكير والتنظير اجتماعياً وسياسياً وثقافياً؛ كذلك على الرغم من عنايتهم الكبرى بالأدب إبداعاً ونقداً.

سواء أكان ذلك بإحياء الشعر أم بإنشاء أجناس أدبية جديدة لم يألفها الأدب العربيّ من قبل، كالمسرحية والرواية؛ وعلى الرغم أيضاً من الاتساق العام في النظرة الجمالية التي انطلق منها المنوّرون في تناولهم "جمال في الحياة والفنّ أو الأدب"، وللعلاقة بين المتعة والفائدة، والأدب والأخلاق والمجتمع، ومسألة الصدق في الأدب.. ممّا يدخل في التفكير الجمالي الأدبيّ أكثر مما يدخل في علم الجمال، ولا سيمّا أن تلك المسائل ذات صلة وثيقة بالأدب وعلاقته بالمجتمع.هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإنّ تلك المسائل غالباً ما كانت تطرح بشكل عرضيّ أو جزئي أو دعوي أو ذوقي، بحيث لا يستدعي تنظيراً أدبياً أو جمالياً معمّقاً إلا باستثناءات محدودة، من مثل ما فعله البستانيّ في مقدّمته للإلياذه. ولعلّ ذلك يعود إلى أن النقد الأدبيّ لم يكن قد وصل إلى مستوى التخصّص الذي يمكن أن ينهض به هذا أو ذاك من النقّاد. فقد كان النشاط النقديّ موزّعاً، في الأعمّ الأغلب، بين الشعراء والأدباء والكتّاب[1]. وقد يكون قسطاكي الحمصي، في كتابه منهل الورّاد في علم الانتقاد الصادر سنة 1907، أول الداعين إلى اعتبار النقد علماً قائماً بذاته، وإن بقيت دعوته صرخة في واد فترة من الزمن.

(*) أستاذ جامعي من سورية.

(1) راجع في ذلك: د. فؤاد المرعي: النقد الأدبي الحديث، جامعة حلب، 1981، ص 13. وراجع أيضا كتابنا: النقد الأدبي الحديث: مناهجه وقضاياه، جامعة حلب، 1998. ص: 14

ولكن إذا كان النقد الأدبيّ، بصرف النظر عن طبيعته ومنهجيته قد وجد العناية والاهتمام لدى المنوّرين، فإنّ المبحث الجمالي الفلسفي لم يجد من الاهتمام ما يجعله ملمحاً من ملامح فكر التنوير العربيّ، بخلاف عصر التنوير الأوروبي الذي قدّم الكثير الكثير من الأبحاث الفلسفية الجماليّة التي أدّت إلى تبلور علم الجمال مفهوماً ومصطلحاً وموضوعاً.

أما على المستوى العربي فقد يكون الأب جبرائيل ربّاط، من أوائل الذين اشتغلوا في هذا المجال، وذلك في دراسته المعنونة بـ : "بحث فلسفيّ في الجمال والصناعة" المنشورة في مجلّة العاديات السورية، سنة 1932.

وعلى الرغم من أننا لا نجازف في القول إن هذا البحث هو الأول من نوعه في الدرس الجمالي العربي، في القرن العشرين، فإننا نركن إلى اعتباره واحداً من أوائل الأبحاث الفلسفية الجمالية العربية، في ذلك القرن، أو منذ فجر التنوير العربي. إذ إنّ الإقرار بأنه البحث الأول من نوعه، يحتاج منّا إلى تنقيب مضنٍ في بطون الكتب والمجلات خاصة، على نطاق المنطقة العربيّة، وهو ما يعجز عنه باحث فرد. وعلى أية حال، فإن ما بين أيدينا يؤكد أنه واحد من الأبحاث العربية الرائدة، في علم الجمال. وفي هذا كفاية للعناية به ودراسته وتحليله. ولكن قبل ذلك، لابدّ من التعريف بالأب جبرائيل رباط سيرة ذاتية وثقافيّة[2].

ولد جبرائيل رباط في حلب سنة 1889 ودرس في مدرسة القديس نقلاوس ومدرسة اليسوعيين بحلب، ثم دخل في الرهبانيّة اليسوعيّة، وقد أظهر ولعاً بالخطابة حتى لُقّب بأمير منابر حلب. وحين شغر كرسيّ حلب الأسقفيّ نودي به مديراً لأسقفيّة القديس نقلاوس.. غير أنه تنحّى عن ترشيح نفسه خشية الانقسام في الكلمة على التصويت. ثم انصرف إلى النشاط الأهلي فأسهم في عدد من النوادي والجمعيّات. وعلى رأسها جمعيّة العاديات السورية التي ترأس إدارتها سنة 1933. وكان عضواً في المجمع العلمي العربي فرع حلب، كما نال وسام الاستحقاق من الحكومة السورية سنة 1931. غير أنه مات فجأة وهو في شرخ الشباب، وذلك في 20 أيلول من عام 1935. وقد خلّف وراءه عدداً محدوداً من المقالات والأبحاث باللغتين العربية والفرنسية، معظمها منشور في مجلة العاديات السورية. نذكر منها: أسوار حلب وأبوابها، والشاعر الفيلسوف أبو العلاء المعري، وجوامع حلب، ووصف حلب طبقاً للأمثال الدراجة في حلب... إلى آخر ما هنالك من مقالات ذات موضوعات أثريّة وتاريخيّة، أما دراسته المعنونة بـ: بحث فلسفيّ في الجمال والصناعة فهي من أهمّ ما كتب

---

[2] راجع في سيرته: محمد فؤاد عنتابي ونجوى عثمان: حلب في مئة عام 1850 ــ 1950. معهد التراث العلمي العربي بحلب ــ 1993. جـ 3. ص: 173 ــ 174. ورشيد رباط: الأب جبرائيل رباط. مجلة الضاد. ع: 12 عام 2004: 15 ــ 16 مع الإشارة إلى أن ثمة اختلافا بين ما ذهب إليه رشيد رباط وما ذهب إليه كل من العنتابي وعثمان في مسألة تحديد سنة ولادته ففي حين يذهب الأول إلى تحديد عام ولادته بـ 1889 يذهب الآخران إلى تحديده بـ عام 1900 وقد اعتمدنا التاريخ الأول بعد التدقيق في الوثائق الخاصة بذلك مع العلم أن دراسة الرجل وسيرته تؤكدان التاريخ الأول.

من حيث الحجم والمعالجة والموضوع. وقد نشرت في مجلّة العاديّات السورية، سنة 1932، على مدار خمسة أعداد، وهي: العدد الثالث، والسابع والثامن (مزدوج)، والتاسع والعاشر (مزدوج). وتتألف من اثنتين وثلاثين صفحة من القطع الكبير، توزّعت على مقدمة وثلاثة أقسام، أو كما يقول الأب رباط: "هذا بحث أردنا أن نغمز قناته، فكان لهيكله عطفان ورأس: عطف أول وفيه بحث فلسفي في الجمال، وعطف ثانٍ وفيه تعريف الصناعة أو الفنّ، وأما الرأس فهو أطروحة في مناسبات الجمال والفن"[3].

واضح من هذا التقسيم أن الأب رباط يحاول أن يحيط بموضوع علم الجمال وجوانبه المتعدّدة، فيتوقّف عند تحديد مفهوم الجمال وشواهده الطبيعيّة والفنيّة، وعلائقه بكلّ من اللّذة والحواس، والحقّ والخير والمنفعة، إضافة إلى عناصره المقترحة كالنظام والكمال والوحدة.. وصولاً إلى تعريف محدّد للجمال. ويتوقّف كذلك عند مفهوم الفنّ، فيميّز بين ثلاثة معانٍ للفنّ، ليصل إلى تحديده من خلال العلاقة بين الفنّي والنفعيّ أو من خلال غائيّة الفنّ، ثمّ يتكلّم على المثال الذهنيّ (أو المثل الأعلى الجمالي) والقالب الفنّي المحسوس، وطبيعة العلاقة بينهما؛ ومنها ينتقل إلى الحديث عن العلاقة بين الطبيعة والفن وموضوعه المحاكاة وأبعادها الجمالية ومدى استقلال الفن عن الطبيعة. ثمّ يتوقّف عند الأدب وشرائطه الإبداعيّة والفنيّة.. وما إلى ذلك من مسائل تدخل في صلب علم الجمال واهتماماته ولا سيما في القرن التاسع عشر. ويعالج الأب رباط في غضون ذلك جملة من القضايا والمسائل الجماليّة الأخرى، كأنواع الفنون وعلاقتها بالحواس، والفرق بين الفن والعلم، والفن والأخلاق والفرق بين لذة الجمال ولذة المعرفة.. أي أنّ الرجل لا يكاد يترك، في بحثه الموجز، مسألة من مسائل علم الجمال، كما عرفه، إلا وقد أشبعها بحثاً أو توقف عندها أو أشار إليها. وكأنّه موكَل في بحثه هذا، بتعريف أبناء جيله، بعلم جديد نسبياً، وبمجالاته الدرسيّة وفوائده المعرفية. ومع أن الأب رباط لا يعلن عن ذلك صراحة أو لا يدّعيه أصلاً، فإن الكثرة الكاثرة من المسائل التي تعرّض لها، في بحث مختصر جداً، توحي بأنّه يهدف إلى ذلك التعريف، وأنه ينبه على علم لم ينتبه معاصروه إليه، أو لم يعطوه ما يليق به من الاهتمام والعناية على أقّل تقدير. ولعلّ ما يدعم ذلك أن الرجل لا يشير إلى أي دراسة عربية سابقة ــ إن وجدت ــ في مجال بحثه. صحيح أنه لم يشر أيضاً إلى أي مصدر غربيّ استقى منه هذا العلم أو استفاد منه في هذا الرأي أو ذاك، غير أن مصادره الغربية يمكن تحديدها بشيء من التدقيق أو المراجعة مما سوف نشير إليه لاحقاً.

ولكن إذا كان الأب رباط لم يجد بين مجايليه ومعاصريه من سبقه إلى البحث في هذا العلم، حتى يستفيد منه، فاندفع إلى المصادر الغربية، مستفيداً دونما توثيق، فإن من حقّ الباحث أن يتساءل عن مدى إفادة الأب رباط من الفكر الجمالي العربي ــ الإسلامي. والحق أننا لا نجد إلا أصداء باهتة، من ذلك الفكر في هذا البحث، ولعلها تعود إلى التأثر العرضيّ أو العفوي اكثر مما تعود إلى

[3] مجلة العاديات السورية: العدد 3. آذار ــ 1932. مطبعة أراكس ــ حلب. ص 40.

الـتأثر الواعي الممنهج. وقد لا يكون ثمة غرابة في ضآلة تلك الإفادة. إذ إنّ الأب رباط تعرّف إلى علـم الجمال بوصفه علماً غربيّ النشأة والتبلور. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن الفكر الجماليّ العربي ــ الإسلامي كان مندرجاً، شأنه شأن سواه من أشكال الفكر الجمالي الإنساني عامة، في ثنايا المـراجع المعنـيّة بالفكر والفلسفة والتصوّف والنقد الأدبي، بطرائق لا تلفت إلا نظر الباحث المعنيّ بعلـم الجمـال. أي أن الأب رباط قد دخل إلى علم الجمال من الباب الغربيّ. هذا الباب الذي طوّر الـدرس الجماليّ، وجعله علماً قائماً بذاته، من دون أن يعني ذلك إطلاقاً أنه علم غربيّ. ولا شكّ في أن الأب ربـاط كـان معنـياً، كغـيره مــن المنوّرين، بالمثاقفة مع الغرب الأوروبي، في سعي من المنوّريـن عمومـاً إلــى الـنهوض بالمجـتمع على مختلف الأصعدة، والخروج من ربقة التخلّف والانحطاط الحضاري. وما بحثه الذي بين أيدينا إلا شكل من أشكال تلك المثاقفة وذلك السعي.

لقـد احـتوى هـذا البحـث، كما أسلفنا، على جملة من القضايا والمسائل الجمالية التي تشكل موضـوع علـم الجمـال بجوانـبه المختلفة. وقد حاول الأب رباط أن يطرح، من خلالها، رأيه في الجمـال والفـن والمثل الأعلى الجمالي و علاقة الفن بكل من الطبيعة والنفس الإنسانية، مستفيداً ما أمكنـته الاستفادة، مما وقع عليه، في المصادر والمراجع الغربيّة، الفرنسيّة خاصة، مراعياً في الوقت نفسـه، الـثقافة التـي ينتمي إليها، والمرحلة الاجتماعية التي يعيشها، وطبيعة الذوق الجمالي السائد حينـئذ. وهـو مـا نلحظـه في ربطه بين الجمال والخير، وبين الفن والفضيلة، وبين المثل الأعلى والمجتمع... الخ. فماذا عن تلك المسائل والقضايا؟

في الطريقة والأدوات

يقـرّر الأب ربـاط، في مطلع بحثه، الخطوات التي سوف يتبعها من أجل الوصول إلى تحديد الجمـال الميتافيسيقي ــ بحسب تعبيره ــ مبتعداً عن سوق المعاني أو الآراء من الدارسين المتقدمين، وهـي: الاستقراء والتحليل والذوق الشخصيّ. أو كما يقول: "بيد أننا لا نسلك إليه [إلى تحديد الجمال] الـسبيل مباشـرة خـيفة أن يظـنّ المطالع أننا نشرع في سياق المعاني من المتقدم. ولهذا فإننا نؤثر طـريقة الاسـتقراء بالملاحظة ونصرف في الطبيعة أعنّة الفكر سائلين النفس متى نقول عن الشيء بداهة إنه جميل وعن غيره إنه ليس بجميل، متى نقرّ لهذا بالقدم الفارعة في الجمال على ذاك"[4].

وتوكـيداً للسير على تلك الخطوات، راح يعرض لبعض الشواهد والأمثلة الجماليّة المتنوعة من الطبـيعة والفـنّ، من مثل البناية الشائقة الجليلة (من فن العمارة)، والروضة التي صفا نسيمها (من الطبـيعة)، والرواية الأنيقة (من الأدب)، والأغنية العذبة (من فن الغناء)، والزهرة اللطيفة والشراب اللذيـذ (من الطبيعة)، ثم راح يستقرئ تلك الشواهد ويحلّلها بشكل موضوعيّ ممزوج بذوق شخصيّ،

[4] نفسه: ص: 41.

مستنتجاً أن "تلك أشياء حسنة تحدث البهجة واللذة"[5]. مقابلاً إياها بما تنفر النفس منه كالكائن المنكر الطلعة والطعام الذي ينبو عنه الذوق، والرائحة الكريهة وما شابه ذلك من الشنيع المستقبح.

لقد ساق الأب رباط أمثلته الجمالية من فنون العمارة والأدب والغناء ومن الطبيعة بمستوياتها كالروضة والزهرة والشراب إضافة إلى فنون أخرى كالنحت والموسيقا والتصوير وتنسيق البساتين وسواها، على مدار بحثه. وذلك في سعي منه إلى استنتاج الأحكام وطرح الآراء وتعميق البحث عموماً. وهو ما أبعد بحثه في معظمه، عن التجريد الذي توسم به عادة الأبحاث الفلسفية في الجمال أو سواه.

ومع أن كثيراً من الآراء والاستنتاجات التي يتوصّل إليها الأب في بحثه، متداولة في مصادر علم الجمال، فإن الطريقة التي انتهجها جعلت تلك الآراء والاستنتاجات تبدو وكأنها متولّدة من استقراء الشواهد والأمثلة وحسب. وما هي كذلك في الكثير من الأحيان، كما سوف نلاحظ فيما يأتي.

غير أن إعلان الأب رباط عن تلك الطريقة في البحث، يدلل على انصرافه عن النزعة التأملية في وعي الجمال، وهي النزعة السائدة في مجمل الفكر الجماليّ القديم، وميله إلى النزعة التجريبية ــ العلميّة التي سادت في علم جمال القرن التاسع عشر. أي أنّ ابتعاده عن ((سياق المعاني من المتقدّم)) هو في واقع الحال نوع من الابتعاد عن التأمل الصرف، والميل إلى الوعي العلمي للظواهر المدروسة، وإن يكن على نحو أولي. حيث انطلق من الظاهرة إلى مفهوم، في مجمل بحثه، ومن الخاص إلى العام ومن الجزئيّ إلى الكلي. نلحظ ذلك في تحديد الفنّ وتحديد الجمال وتحديد العلاقة بينهما، والعلاقة بين المثل الأعلى والقالب المحسوس (الشكل)...الخ.

ولا بأس من الإشارة، في هذا المجال، إلى أن الأب رباط يعي جيداً موضوع علم الجمال وطرائق المعالجة الجماليّة للظواهر والأشياء في الطبيعة والفنّ. حيث ينهج علم الجمال ــ كما هو معلوم ــ منهجاً كليّاً عاماً يعنى بما هو جوهريّ أو مشترك بين الظواهر المندرجة تحت مفهوم محدّد، أو بين الفنون في خصائصها الكبرى... تاركاً ما هو فني خاص أو أسلوبي أو أجناسي لنظرية الأنواع والأجناس الفنيّة والأدبيّة والنقد الأدبيّ. وهو ما فعله الأب، في بحثه، حين ابتعد عن النقد الفنيّ أو النقد الأدبي، كما ابتعد عن التجريد الذهنيّ. وفي هذا ما يدلّل على وعيه لحدود علم الجمال وطرائقه في المعالجة. فهو، مثلاً، حين خصّص كلامه، في نهاية البحث، بالأدب، لم يتناول الجوانب اللغوية أو الإيقاعية أو البلاغية أو الموضوعاتية أو الأسلوبية... وإنما راح يعالج الإبداع أو الإنجاز الأدبي وشرائطه الذاتية والموضوعية ودواعيه الجمالية... مما يتقاطع مع الإبداع الفنيّ عامة.

---

(5) نفسه: ص: 43.

غير أن وعيه موضوع علم الجمال وحدوده، لم يدفع به إلى تعريف هذا العلم تعريفاً نظرياً، وإن أشار إلى الفوائد المتحصلة منه كقوله: "فمن كان فنّه علم الجمال أو من كان له بعض الإلمام به كان صحيح الشعور فيه، بصيراً بجيده وفاسده، عليماً بمحاسنه ومساوئه... أما من كان خليّ القلب من الصناعة [أي من علم الجمال، بحسب ما يوحي به السياق] فلا إبداع له البتّة وإن قام للعمل فكثيراً ما يكون فاسد الفكر، شاذّ الشعور، علمه أوهن من خيط باطل"[6].

إن هذا المقبوس يحيل على أن الأب يرى في علم الجمال ضرورة قصوى بالنسبة إلى الأدباء والفنانين، في المقام الأول فهو الذي يمدّهم بالمعرفة والثقافة، ويبصرّهم بالصحيح والفاسد من الأعمال الفنية والأذواق الجمالية. غير أن هذا لا يعني ضآلة أهمية ذلك العلم بالنسبة إلى الناقد والمتلقّي عامة. إن ما يسري على المبدع يسري على المتلقي أيضاً. ولكن الأب يتحدث عن الفنان بوصفه أنموذجاً أرقى للإبداع وللتلقي معاً.

ومما يلفت نظر الباحث هو ذلك الاتساق في اللغة الاصطلاحية الدالة على المفهومات الجمالية الكليّة والجزئية، وتلك الدقّة العلمية في عدد من التحديات والتعريفات المطروح، بالرغم من ارتفاع وتيرة التعبيرات المجازية والكنائية والإنشائية خاصة. وإذا ما أشرنا إلى أن بعضاً من هذه التعبيرات يأتي في سياق تلك التحديدات، فإنه يصحّ القول إن ثمة نوعاً من الاضطراب في التحديد النظريّ، كما أن ثمة نوعاً من التهويم في وعي المفهوم أو الظاهرة، في بعض المواقع. من مثل كلامه على قوة الابتداء؟ هذا ما لا يتمّ وايم الحق إلا بخيال متوقد كالنار، يضاهي تصوّره البرق، وتباري أقلامه خواطره، فيكون سريع الإيجاد غزير المادة حاضر البيان تضارع تخيلاته النسيم"[7]. أو كقوله في مفهوم النظام الذي يتوخاه رجل الفن: "أما الذي يتوخاه الكتبة فبحسب ما يفجره الله من ينابيع الحكمة في الأذهان، وبحسب ما يوافق لفيضان سيول البلاغة على اللسان، وما يفيد لإشراك الغير في لذة الحسان"[8].

ولا شك في أن ذلك لا ينفي ما ذهبنا إليه من أن ثمّة اتساقاً ودقة في الاصطلاح والتحديد، بشكل عام، لكنّه يدلّل على النزعة الأدبية التعبيريّة للمرحلة التي ينتمي إليها الأب رباط، وإن يكن قد بالغ كثيراً، بالمقارنة مع سواه، في نزعته تلك، ولاسيما على المستوى اللغوي.

في مفهوم الجمال:

إن مفهوم الجمال هو الأبرز من بين المفاهيم الجمالية المتعددّة التي تعبّر عن التنوّع في الظواهر الطبيعية والاجتماعية والفنية، من جهة، وتعبر أيضاً عن التنوع في أشكال التلقي الجمالي ـ الإنساني لتلك الظواهر من جهة أخرى. وبسبب من الأهمية القصوى لمفهوم الجمال فقد صرف

---

(6) نفسه: ص: 46.

(7) مجلة العاديات السوريّة. عدد مزدوج 9 ـ 10. تشرين الثاني وكانون الأول: 1932. ص: 124.

(8) نفسه ص: 125.

الفكر الجمالي القديم انتباهه في الدرجة الأولى إلى هذا المفهوم، مغضياً عن بقية المفاهيم بدرجات متفاوتة. وتلك هي الحال في علم الجمال الحديث، في بعض مدارسه، حيث اعتبر الجمال هو المفهوم الأمّ، أما المفاهيم الأخرى فليست سوى تنويع على ذلك المفهوم، تختلف عنه في الدرجة لا في النوع.

أي أن إيلاء الجمال تلك الأهمية العليا أمر شائعٌ في تاريخ الفكر الجمالي وعلم الجمال. وهو ما سار عليه الأب جبرائيل رباط في بحثه هذا. حيث صرف جهده كله في تحديد الجمال بمختلف علائقه وعناصره وتبدياته، في حين أنه لم يشر، ولو إشارات عجلى، إلى بقية المفاهيم، ما خلا المفهوم المقابل للجمال، أي مفهوم القبح. وهو أمر طبيعي في مجمل الدراسات التي تتناول الجمال. إذ يبدو الكلام على القبح فيها، من قبيل ((والضدّ يظهر حسنه الضدّ)). أما الجلال فلم يحظ لديه إلا بتلميح عارض غائم.

إن أول ما يتحصل عليه الأب رباط، من شواهده وأمثلته الجمالية المتنوّعة هو أن الجمال ملذّ أو لذيذ، وأن القبح منفّر أو مكروه أو كما يقول: "يتحصل مما سبق أن الجمال يوقع اللذة وأما ما لا طلاوة فيه فلا يعقد عليه قلب وكل ما هو قبيح فمكروه، لا نصيب له سوى النّبوة والجفاء"[9].

أما مصادر تلك اللذة فنراها، بحسب تلك الأمثلة في المرئي والمسموع والمشموم والمذوق. ولكن اللذة وحدها لا تدلّل على وجود الجمال. إذ "قد تنالنا اللذة مما لا علاقة له بالخير ولا بالجمال"[10]. ولهذا، فلا بد من الاحتراز في مسألة اللذة وعلاقتها بالجمال. فالجميل لذيذ غير أن اللذيذ ليس جميلاً بالضرورة. فمن المفترض أن تكون لذة الجمال لذة خيرية لا عكس ذلك. ولكن الأب رباط يحترز من الربط التامّ بين الجمال والخير وبين لذتيهما أيضاً. فإذا أمكن القول إن الجميل خيّر فلا يصحّ قول العكس، بالرغم من "أن كل موجود هو خير في العرف الفلسفيّ ولكن كلّ خير ليس بجميل. فالوالدة كلفة بصغيرها تتعشقه وتهيم به لأنه عميد قلبها وإن كان جافي الخلْق تقذى به النواظر ولا يقف عليه الطرف قبحاً وسماجة فهو خير لها وإن كان ليس بجميل"[11].

وإذا لم يكن بالإمكان التوحيد بين لذة الجمال ولذة الخير (وبين الجمال والخير أيضاً)، فليس بالإمكان كذلك أن نوحّد بين لذة الجمال ولذة المعرفة التي موضوعها الحقّ. مع العلم أن الأب رباط يرى أن أصل لذة الجمال يكمن في المعرفة. يقول: "أما أصل لذة الحس فهو في المعرفة. لأن اللذة لا تدخل في طور المشاعر إلا بعد ولوجها باب الحواس والعقل بحيث إن ما غاب عن مرمى المدارك لا تتولاه لذّة الحس"[12]. فاللذة الجمالية هي، إذاً لذة عارفة ترتقي فوق ما هو بيولوجيّ، من

---

(9) مجلة العاديات: عدد: 3. ص: 43.
(10) نفسه: ص: 44.
(11) نفسه.
(12) نفسه.

دون أن تفارقه مفارقة تامة. إنها جماع البيولوجيّ والنفسيّ والمعرفيّ. وبما أنها كذلك فلا يجوز التوحيد بينها وبين لذة المعرفة. إذ إنّ بعض أنواع المعرفة قد "لا تثير في الفؤاد إلا ما قلّ من البهجة والرَّوْح"[13]. أما المعرفة التي تؤدي إلى لذة الجمال فهي "تلك المعرفة التي تكون قد أسهرت لها القلب وتعهدتها بالرويّة والنظر ولم تزل تربّع حجْرها وتنقّب بصبر عن خافيها حتى تحسر عنها اللثام فتبدو لك شواكلها واضحة بيّنة... فلذّة الجمال إذاً تصدر عن أمر معرفة الروابط التي تقع في الأمر معرفة لا مساغ إليها إلا بالإغراق في البحث والتنقيب"[14].

يبدو واضحاً أن الأب لا يتحدث، في هذا المقبوس، عن اللّذة الجماليّة العارضة فحسب. بل يتحدث أيضاً عن التجربة الجماليّة التي تفترض الاستغراق النفسيّ والذهنيّ في الموضوع. وإن لم يكن قد استخدم مصطلح التجربة، غير أن كلامه على تلك اللذة المعمّقة هو كلام على اللذة الناجمة من التجربة الجماليّة النموذجية. وليس على تلك اللذة التي نتحصّل عليها من مشاهداتنا العرضيّة أو العجلى للجمالات المحيطة بنا.

وعلى أية حال، فإنّه يميّز بين كل من الجمال والخير والحق، وبين لذّة كل منها، إضافة إلى التمييز بين لذّة الجمال واللّذة عامّة. وهو ما كان سائداً في الفكر الجماليّ القديم من سقراط وأفلاطون إلى هيغل وكانت وديدرو مروراً بالفارابي وابن سينا وأبي حيّان التوحيدي. وقد يبدو من المفيد، في هذا المجال، أن نشير إلى التقاطع الملموس بين ما يذهب إليه الأب رباط، وبين ما ذهب إليه الفكر الجماليّ العربي ــ الإسلامي، في موضوعه اللذة الناجمة من الجمال[15]. ليس على مستوى الطرح النظريّ فحسب. بل على مستوى التعبير أيضاً. كما تقتضي الإشارة كذلك إلى إفادة الأب رباط من الفيلسوف التنويري الفرنسيّ ديدرو، ولا سيما على صعيد الفكرة القائلة إنّ لذة الجمال تصدر عن أمر معرفة الروابط. فمن المعلوم أن ديدرو قد أقام نظريته في الجمال على فكرة العلاقات. حيث يقول: "سأدعو جميلاً، خارج ذاتي، كل شيء يتضمّن في ذاكرته ما يوقظ في إدراكي فكرة العلاقات، وجميلاً بالنسبة لذاتي، كل ما يوقظ تلك الفكرة"[16].

ولكن إذا كانت اللذة وحدها لا تكفي لتحديد الجمال، فما هي العناصر أو الصفات التي يتوجّب حضورها في الشيء حتى يغدو جميلاً أو حتى نتمكّن من وصفه بالجمال؟

لا يسهب الأب رباط في الإجابة عن هذا السؤال، وإنما يكتفي بالتقرير "إنّ تجلّى النظام والكمال هو الجمال"[17] إضافة إلى بعض الصفات المتناثرة في بحثه من مثل الاتساق والتناسب.

---

(13) نفسه: ص: 54.

(14) نفسه.

15) راجع في ذلك كتابنا: البنية الجمالية في الفكر العربي ــ الإسلامي وزارة الثقافة، دمشق ــ 1997. الفصل الرابع المعنون بـ: اللذة الجمالية في الفكر العربي الإسلامي.

(16) ديدرو: بحث في الجميل. تر: د. علي نجيب ابراهيم. دار أرواد، طرطوس، ط: 1 ــ 1997. ص: 62.

(17) مجلة العاديات: عدد: 3. ص: 40.

وهو ما يذكّر بالفكر الجماليّ القديم وفكر النهضة الأوربيّة. غير أن الإسهاب سوف يكون من نصيب الجمـال في الفن بوصفه أعلى أشكال الجمال أو بحسب تعبيره: "وأظهر مظهر للجمال هو الصناعة والفن"[18] وكذا فإن "الصناعة أو الفنّ هي متجلّى الحسن والجمال وثوبه القشيب الظريف"[19].

أمـا الجمـال الفنّـي فيمكن تحديده بالإضافة إلى النظام والكمال، بعدّة عناصر أو شرائط وهي الوحـدة والوضـوح والصـدق وتمثـيل الطبيعة والتعبير عن القلب (أي النفس) والتعبير عن المثل الأعلـى الجمالـي أو باصـطلاحه المثال الذهنيّ الكماليّ. وإذا ما أردنا الإفادة من هذه العناصر في تحديـد الجمال نظرياً لديه فيمكن الافتراض أن الجمال هو صفات الكمال والنظام والوحدة المتجاوبة مع النفس والمعبّرة عن المثل الأعلى، والمتبدية للعقل لذّة ومعرفة معاً.

وبمـا أن الـتجاوب مـع النفس والتعبير عن المثل الأعلى، من شرائط الجمال، فمن البدهيّ أن يذهـب الأب ربـاط إلـى إقرار النسبيّة في الجمال وفي الموقف منه أيضاً. فبما "أن المثال الذهنيّ يخـتلف باختلاف الأشخاص فطبقات الجمال تتفاوت أيضاً بذات النسبة حسب أخلاق المتأمل وميوله"[20]. لكـن الإقرار بالنسبية لا يذهب به إلى ربط الجمال بالأذواق الفردية ربطاً محكماً، إذ "إن شرائط الجمـال لا تـربط بالذوق الفردي بل إنها من المقتضيات المفروضة"[21]. أي أن تلك النسبية تقع في إطـار الـتفاوت في التجاوب مع الجمال والميل إلى هذا المستوى أو ذاك من مستوياته، ولا تقع في إطـار الخـلاف الجـذريّ النوعيّ في توصيف الشيء وهل هو جميل أو قبيح مثلاً. وإلا فلا معنى للكـلام علـى الفساد في الذوق والشذوذ في الشعور. أما بالنسبة إلى تلك المقتضيات المفروضة فإن المقصـود بها العناصر الموضوعية في الجمال من مثل الكمال والنظام والوحدة. وهي فوق الأذواق الفـرديّة. ولعلّهـا فـوق الأذواق الاجتماعيّة أيضاً. وهو ما لا يقوله الأب رباط حرفياً. ولكن حديثه المطـوّل عـن سـعي الإنسانيّة نحو الكمال دون إدراكه إدراكاً تاماً، هو الذي يؤكد أنه يرى في تلك العناصـر موضوعيّة مطلقة، وما على الإنسان إلى أن يستنطقها أو يتناغم ويتجاوب معها. مما يعني أن المـنطلق الفلسفيّ العام الذي ينظم فكر الأب جبرائيل رباط هو المنطلق المثاليّ الموضوعيّ الذي يقرّ بموضوعية الجمال المطلقة، وبنسبية التلقي أو الأذواق.

وقبل أن نغادر هذه الفقرة، من المفيد الإشارة إلى أمرين اثنين: أما الأول فهو ضآلة التمييز، أو عدمـه أحـياناً، بيـن بعـض المصـطلحات الجمالية كالحسن والجمال والوسامة واللطافة والجلالة والفخامـة... الـخ. وهـو مـا يـربك البحث في الجمال ــ وفي سواه طبعاً ــ ويوقعه في التوهم والاضـطراب. مـع العلـم أن المعـاجم ا لعربية وكتب الفروق في اللغة تميّز تمييزاً دقيقاً بين تلك

---

(18) نفسه.

(19) مجلة العاديات السوريّة. عدد مزدوج: 7 ــ 8. أيلول وتشرين الأول: 1932. ص: 109.

(20) مجلة العاديات: عدد: 3. ص: 46.

(21) نفسه: ص: 47.

المعاني. هذا بالإضافة إلى تمييز علم الجمال عموماً بين معاني تلك المصطلحات. إن هذه الإشارة لا علاقة لها بما كنّا قد قلناه في بداية هذه الفقرة، حول المفهوم الأم وبقية المفاهيم.

إذ أن وصف الجليل بالجمال شيء، ووصفه بالوسامة والحسن مثلاً شيء آخر تماماً. وهو ما نجده في قوله: "بناية شائقة ترفعت عن الأشكال وانفردت عن مواقف الأشباه. وسمت بميسم الحسن والبهاء وأفرغت في قالب الجهارة والرواء... وهي مع ذلك باهرة الأبهة ظاهرة الجلالة. لا تفتح العين على أتمّ منها حسناً وأوفر جمالاً. فلا توشك تكتحل بها عينك حتى تصرخ قبل أن يتحرك فيك خاطر: الله ما أبدع الصناعة والفن. وسيم هذا الأثر رائع وسيم!"[22] وكذا فإنه يصف الشراب اللذيذ الطعم بالحسن والوسامة والجمال[23]!! ويخيّل إلينا أن ميل الأب إلى النزعة ا لتعبيرية الأدبيّة هو الذي أوقعه في هذا الخلل، إذ جعله يستحضر عدداً من المفردات التي رأى فيها ترادفاً دالاً على ما يريد وما هي كذلك.

أما الأمر الآخر فهو إدخاله اللذة الناجمة عن المشروبات والمشمومات في إطار لذة الجمال، وهو ما لا يتسق ونظرته إلى الجمال، تلك النظرة القائمة على الكمال والنظام والوحدة من جهة، والقائمة من جهة أخرى، على اللذة ذات الأصل المعرفيّ. ونعتقد أن هذا الإدخال قد جاءه من جان ماري جويو الذي ذهب إلى أن لذة الإحساسات كافة هي لذة جماليّة يستوي في ذلك المسموع والمبصر والمشموم والمذوق والملموس وإن كان يؤكد أن اللذة الجمالية العليا هي لذة الإحساسات البصرية[24]. لقد ذهب جويو إلى ذلك من منطلق تعريفه للجمال بأنه الحياة. في حين أن منطلق الأب رباط مختلف تماماً. ونحن لا نعترض — في هذا المجال — على اعتبار لذائذ الحواس كافة ذات طبيعة جماليّة — مع الأخذ في الحسبان التفاوت فيما بينهما — ولكننا نشير إلى التناقض الذي وقع فيه الأب رباط بين تحديده للجمال ولذته وبين اعتبار لذة المشموم والمشروب أو المذوق لذة يمكن وصفها بالحسن والوسامة والجمال!

في الفن:

لقد مرّ بنا آنفاً أن الأب رباط يرى أن الفن هو متجلى الجمال وثوبه القشيب الظريف، وهو أظهر مظهر للجمال. وبما أن الأمر على هذا النحو من الأهمية، فإنه يخصص له الفصل أو العطف الثاني وشطراً كبيراً من الأطروحة.

---

[22] نفسه: ص: 42.

[23] نفسه: را. ص: 43.

[24] جان ماري غويو: مسائل فلسفة الفن المعاصر. تر. د. سامي الدروبي، دار اليقظة العربية، بيروت، ط: 2 — 1965. را: الفصل السادس (في جمال الإحساسات)، من الباب الأول

أمـــا تعـــريفه للفـــن أو الصـــناعة (وهما بمعنى واحد لديه) فيقع في ثلاثة معان: عام وخاص وأخــص[25]. أما ا لمعنى العام فيقصد به "معرفة القواعد التي بها يتمّ العمل المقصود"[26] ويذهب هذا المعـــنى إلـــى التصـــوّر العام للعمل من خلال التخطيط له وتحديد متطلّباته العملية اللازمة كالهندسة مثلاً.

"والصـــناعة فـــي هـــذا المعـــنى العـــام تختلف عن العلم والطبيعة، فالعلم نظري والفنّ عمليّ، والطبيعة غريزية والصناعة كسبية"[27].

أمـــا الفـــنّ، في المعنى الخاص، فلا يختلف عنه في المعنى العام، إلا بارتباطه بالعمل اليدوي ارتـــباطاً مباشـــراً، كالحرفة (الخياطة) وفنّ الحيل (الحياكة). "فالخياطة مثلاً صناعة ومثلها الحياكة، ولكـــن الخـــياطة حرفة لأنها عمل اليد، والحياكة فن من فنون الحيل لأنها وليدة الآلات العصريّة"[28] أمـــا القصـــد من الفن بهذا المعنى فهو "استدرار الجداء واجتلاب النفع والغناء"[29]. فالغاية النفعيّة إذاً فـــي صـــلب الفـــنّ بالمعنى الخاص، على خلاف الفن بالمعنى الأخصّ، وهو تعريفاً "مرافقة الجمال والإحاطـــة خبراً به وبجميع أحواله، وإخراجه من ظلال الفكر والخيال إلى نور الإنجاز والبيان"[30]. أو بقـــول آخـــر: إنـــه "العلم بكيفية تحقيق الجمال والحسن، أو الوسيلة التي تجسّم في الخارج المثال الكمالـــيّ الحاصل في العقل"[31]. وبما أن الجمال في الأساس هي هذا المعنى، فمن الطبيعيّ أن يدعى هـــذا النوع من الفن "بالصناعة الناضرة" أي الفنون الجميلة. فهي تفضل ما سواها باتصالها بالجمال. إذ "إن الفـــنون والحرف تتلمس النفع وتستجرّ الفائدة أما الصناعة، في المعنى الأخص فلا رادة فيها ولـــيس وراءها طائل فإن أمرها هو الكشف عن الجمال، وإماطة حجابه، دون نظر إلى المنفعة البتّة ولو خلسة من طرف خفي"[32].

وبهذا ليس للفن من غاية سوى الكشف عن الجمال. إنه في حرز حريز، فلا يستبيح ذماره غاية من الغايات، بحسب تعبيره[33].

غير أن الأب رباط الذي نفى أي غاية للفن فيما سلف، يستدرك متبصراً في القريب والبعيد من غايـــة الصـــناعة الناضـــرة أو الفنون الجميلة فيقرّر أن الغاية القريبة هي إزاحة الستار عن الجمال،

---

(25) مجلة العاديات. عدد 7 ــ 8. ر١. ص: 109.

(26) نفسه: ص: 110.

(27) نفسه.

(28) نفسه: ص: 111.

(29) نفسه.

(30) نفسه.

(31) نفسه: ص: 112.

(32) نفسه: ص: 112 ــ 113.

(33) نفسه: ص: 113.

وهو ما كان ذكره من قبل. أما الغاية البعيدة فهي "الحضّ على الفضيلة والتحريك إليها بواسطة تزيينها للحواس، وإيلاع القلب بها"[34]. يقول ذلك بالرغم من توكيده أن الفن لا يتوخّى الحقّ كالعلم النظري (أي المنطق)، ولا يتوخى أيضاً الخير كالعلم الأدبيّ (أي علم الأخلاق). إن الفن معنيّ بالجمال، لكن الجمال لا يتناقض مع الخير أو مع الحق. بل إنه يتقاطع معهما. فغايته القريبة توصله بالضرورة إلى الغاية البعيدة، وإن يكن بوسائل تختلف عن كل من الفلسفة والأخلاق. فهل يمكن القول هنا إن الأب رباط يعيد إنتاج ما طرحه كانط في مسألة الغائية دون غاية، في الفن والجمال؟ أو أنه يعيد إنتاج ما قيل حول الثلاثية الكلاسيكيّة (الحق والخير والجمال)؟

يخيل إلينا أن الأب رباط يفيد من كانط في مقولته تلك، لكنه ينتجها بطريقة لا تتعارض مع الوظيفة الأخلاقية للفن. إن الفن هو في نهاية المطاف تعبير عن الخير أو الفضيلة سواء هدف إلى ذلك بشكل جليّ أم بشكل خفيّ. "فكل مؤلف أو مصنوع فنيّ قارف العيوب وأبرز صفحته للدنايا، لا يعلقه للفن والجمال نسب... ومن وسمه بالجمال، أحر به أن يقول إن القريحة الفنّانة قد ولدته بعرق ذي أشب... والشرّ بئس العشير"[35].

غير أن السؤال المطروح، هنا هو ما معنى الكلام على نفي الغاية عن الفن، إذا كان المؤدى النهائي للخير يكمن في الخير أو الفضيلة؟!

وللإجابة عن ذلك تنبغي الإشارة إلى أن الأب حين نفى الغاية إنما كان يقصد نفي النفع الماديّ، ولا سيما من حيث التوجّه. أي أن الفنان حين يبدع لا يهدف إلى الربح، وإن أمكنه بعد لحظة الإبداع أن يربح أو يستفيد من عمله الفني. إنه يوطّن النفس ويمضي النيّة على الجمال. في حين أن صاحب الحرفة مرتزق، يطوي الفؤاد ويضرب الأطناب قبل كل شيء على الكسب والربح[36].

هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن التوكيد على نفي الغاية، سوى كشف الجمال، يترتب عليه أن لا يحوّل صاحب الفنّ عمله إلى مادة أخلاقية أو فلسفية. فإذا كان ثمة تقاطع بين الجمال والحق والخير، فليس ثمة تطابق بينها، سواء كان ذلك على صعيد الظاهرة أم المفهوم أم الوسيلة.

فالإجابة إذاً، تقع في نفي النفع المادي عن الفن، وفي نفي الطرح الأخلاقيّ أو المعرفيّ ـ الفلسفيّ المباشر. وهو ما أشار إليه الأب رباط حين ذهب إلى أن الحض على الفضيلة يكمن في تزيينها للحواس وإيلاع القلب بها. فالمسألة إذاً شعورية وجدانية لا علميّة معرفية. وهذا ما سوف يتوضّح في الفقرة التالية.

أما بالنسبة إلى أقسام الفن وأنواعه، فهي الأخرى تختلف باختلاف تلك المعاني الثلاثة. غير أننا نكتفي بالتلميح إلى أنواع المعنى الأخصّ، وهو الفنّ أو الصناعة الناضرة. حيث تنقسم بحسب

---

(34) نفسه، ص: 114.

(35) مجلة العاديات: عدد: 9 ـ 10. ص: 141 ـ 142.

(36) مجلة العاديات: عدد 7 ـ 8. را. ص: 113.

الحواس الجماليّة إلى صناعة النظر وصناعة السمع وصناعة النظر والسمع معاً. أما صناعة السمع فيمثّلها نوع واحد وهو "الموسيقا وموضوعها الصوت وهو أحد الأجرام المدركة في الجمال، وصنائع النظر: فن التصوير وفنّ النحت وعلم الهندسة وعلم البناء وعلم تقطيع البساتين، وأما الصناعة المشتركة فهي الأدب من فن شعر وروايات، فالأول يقال ويسمع، والثاني يلفّ شمل الإيماء والإلقاء والألحان، فيصوّر الجمال فيه السمع والنظر"[37].

إن تصنيف الفنون تبعاً للحواس الجماليّة أمر شائع على نحو كبير في علم جمال القرن ا لتاسع عشر خاصة. وهو ما تابعه الأب رباط، وجعل منه أساساً لتصنيفه. مغفلاً تصنيف الفنون بحسب المادة من جهة وبحسب المكان والزمان من جهة أخرى. لكن ما يلفت النظر في ذلك التصنيف هو اعتبار فن الشعر تابعاً لحاستيّ السمع والبصر، بخلاف ما كان سائداً من أنه فن سمعيّ صرف. ولعل الأب انتبه إلى أن الشعر في عصور الكتابة، فن مقروء (بصريّ) وفنّ مسموع أيضاً. كما يلفت النظر أيضاً اعتباره علم تقطيع البساتين (أي تنسيقها) أحد الفنون شأنه شأن الموسيقا والتصوير والنحت... الخ. والمعروف أن هذا الفنّ هو من الفنون التطبيقيّة لا الفنون الجميلة أو الصناعة الناضرة بتعبيره. وإلا فقد كان عليه أن يذكر فنوناً أخرى كفنّ المائدة وفن التجميل... وكذا فإن الكلام على علم الهندسة وعلم البناء (فن العمارة) وكأنهما علمان متمايزان، يدعو إلى التساؤل. إلا إذا كان يقصد بعلم الهندسة علم صناعة الآلات العصريّة أو علم الديكور، وإذا ما كان الأمر كذلك فإن هذا العلم أو الفنّ يدخل في إطار الفنون التطبيقيّة أيضاً.

العلاقة بين الفن والطبيعة:

يخصّص الأب رباط ما ينوف على نصف دراسته لأطروحة البحث التي يعنونها بعلائق الجمال والصناعة. حيث يتحدث فيها عن طبيعة العلاقة بين الطبيعة والفنّ، والكيفية التي يعيد فيها الفن إنتاج الطبيعة. وذلك من خلال المثل الأعلى الجماليّ والشكل الفني الحسيّ أو بتعبيره: المثال الذهنيّ الكماليّ والقالب المحسوس. فهو يقرّر "أنّ علائق الجمال والصناعة منوطة بالمثال وبالقالب: فأما المثال فركنه الطبيعة، فما ناقضها كانت فيه الدمامة والشتامة... فما لم يكن طبيعياً كان كاذباً غير صحيح، والكاذب حاشاه أن يتذرّى سنام الجمال، لا بل إنه يخلد إلى الجهومة والسماجة"[38]. أي أن أساس العلاقة بين الفن والطبيعة هو المحاكاة، وأي خروج على ذلك الأساس يعني وقوعاً في الكذب، ومن ثمّ، في القبح أو الجهومة والسماجة.

غير أن المحاكاة يجب أن لا تؤدي إلى النسخ والنقل، بحيث يبدو صاحب الفن محصياً على الطبيعة الأنفاس، راصداً كلّ شاردة وواردة فيها، لا يطأ إلا مواقع أقدامها. وهو لو فعل ذلك لقطع "بالفنّ السبب، وجرّ عليه ذيل الفوت، لأن الصانع يصبح في تلك الحال قاعد الهمة، ضعيف النفس لا

---

(37) نفسه: ص: 115.
(38) نفسه ص: 116.

يدفعه طبعه إلى إحداث وإيجاد شعور أو عاطفة... ويكون عمله مبتذلاً لم يُعنه ذوق، يدلّ على تخلّف الملكة وخفّة البضاعة"[39].

فالمخاطر من التعامل مع المحاكاة بوصفها نسيجاً نسخاً ونقلاً، لا تقل أهمية عن تلك المخاطر الناجمة من الكذب أو عدم المحاكاة. فهذه تؤدي إلى الجهومة والسماجة، وتلك إلى الابتذال والركاكة، وكلاهما قبح في قبح. أما إذا تساءلنا عن أسباب الخطورة في المحاكاة الحرفيّة، فنجد أنها تكمن في انتقاء الموقف الذاتيّ الوجدانيّ أو ضآلته، وفي تحجيم الذكاء أو النباهة، وفي انتقاء السعي إلى الكمال. وهذه كلّها من شرائط الإبداع الفنّي الحقيقي.

إن الفنّ "لا يقوم، إلا بعاملين متمازجين، وهما الطبيعة والقلب، يسند الواحد حاجته إلى الآخر، فتصبح الحاجة على حبل الذراع لا بل في اليدين"[40]. فتدبّر الطبيعة بعين النفس هو الشكل الجماليّ للمحاكاة في الفنّ. وما دون هذا هو خروج عن وظيفة الفن من جهة وعن طرائقه الفنيّة من جهة أخرى. ولعل السبب في ذلك، مما لم يشر إليه الأب، هو تحوّل الفنّ إلى علم، وتحوّل الجمال إلى الحق. وهذا يتناقض مع مفهوم الجمال عنده.

إن الجمال في الفن يستند، إذاً إلى الجمال في الطبيعة، وهذه هي الركن الأول في المثال الذهنيّ الكماليّ. أما الركن الآخر فهو النفس الإنسانية النازعة إلى الكمال. غير أنّ هذا الكمال أمر لا يمكن إدراكه إطلاقاً، مهما سعى إليه الإنسان. بل لو اجتمع فحول الشعر وأمراؤه "وأضربوا الجأش لتمثيل الكمال الذهنيّ بجملته وتفاريقه، لطلبوا وايم الحقّ من هذا الأمر مطلباً محالاً"[41]. ولكن إذا ما كان تمثيله أمراً مستحيلاً فإن هذا لا ينبغي أن يؤدي إلى القعود دونه، فإن "النفس طامحة أبداً إلى ذروة الكمال"[42]، ولهذا فإن "الفن يكون أبداً دائماً قابلاً للكمال"[43]. فاستحالة الوصول إلى الكمال، إذاً يجعل الفنّ في شوق دائم إلى الكمال، أو في حالة مستمرّة من التجدّد والتطوّر، في محاولة منه في تمثيل الكمال الذهنيّ.

ولا بأس من القول، في هذا المجال، إنّ ثمة نوعاً من الاضطراب في الكلام على الكمال الذهنيّ المثاليّ. حيث يبدو هذا المفهوم متداخلاً في الذات الإلهية، متعالياً على كل ما هو أرضيّ، حيناً، ويبدو حيناً آخر متداخلاً في الفكرة المطلقة، عند هيغل، ويبدو حيناً ثالثاً، حاملاً معنى المثل الجماليّ الأعلى الذي يمكن إنجازه والوصول إليه. ولعلّ السبب في هذا الاضطراب هو اعتبار الطبيعة ركناً من أركان ذلك المثال، لا تمثيلاً له، أو لقدرته، كما نجد في الفكر الجماليّ الدينيّ

(39) نفسه: ص: 116 ـ 117.
(40) مجلة العاديات: عدد: 9 ـ 10. ص: 119.
(41) نفسه.
(42) نفسه: ص: 120.
(43) نفسه.

عموماً. وكذا هي الحال في اعتبار النفس ركناً آخر، حيث يؤدي ذلك إلى اعتباره أرضاً روحياً لا سماوياً روحانياً مجرّداً.

يقول الأب في ذلك: "كلّنا نسمو إلى الكمال، والكمال في الذهن لا قبل به للكمال في العمل... أبت الطبيعة إلا أن يكون الكمال خطيراً سنياً، دونه الأهوال والمنايا.."[44].

إن الجزء الأول من هذا القول يحيل على المثل الأعلى الجماليّ، في حين أن الجزء الثاني يحيل على الفكرة المطلقة من جهة ويحيل على الذات الإلهية من جهة أخرى. وفي كل الأحوال، فلا مناص من السعي إلى الكمال، في الفنّ، بصرف النظر عن طبيعته، وصولاً إلى التمثيل الأعلى لما في الطبيعة وما في النفس معاً. غير أن الكمال الذهنيّ المثالي لا قيمة له، في الفنّ، من دون الشكل الفنّي أو القالب المحسوس الذي يقوم على حسن التعبير والإنجاز. أما حسن التعبير فيراد به "مجموع الوسائل الفنية التي بها يستسلم الجمال للصانع بكلّ أعنّته، ويلقي إليه سائر مقاليده، فيتسنى له أن يشرك غيره في ما يتناول من لذّته، وأن يذيقه جهد الطوق من نشوته"[45]. فالشكل الفني هو وسيلة الفنّان إلى إمتاع المتلقي أو هو القناة التي يعبرها كل من المبدع والمتلقي إلى المتعة أو اللذة الجمالية المتحصّلة من العمل الفنّي. "فحسن التعبير إذن له شأن عظيم في عالم الفنّ والصناعة، وهو أشدّ وقعاً في النفس وأجزل تأثيراً في الفؤاد. ولكن حسن التعبير مسنده الطبيعة والنظام"[46]. أي أن الوسائل الفنيّة ينبغي أن تفصح عن الجمال في الطبيعة، وأن تنتظم وفق نظام معيّن ينبئ عن ذلك الجمال. أما النظام فهو "التئام النسبة والوحدة بتنظيم جميع الأجزاء والتوسع فيها، وفقاً لشأنها وشأوها"[47]. سعياً إلى إبراز وحدة المثال الذهنيّ. مما يعني أن الوسائل الفنية تقع عليها مهمة تمثيل ذلك المثال. ولا ينبغي أن تتجرّد من ذلك التمثيل، إذا ما أراد الفنّان أن يقدّم فنّاً جميلاً.

وبالنسبة إلى الإنجاز فهو إخراج المثال "على ما تجلّى به من قوة الابتداء وحسن التعبير، إلى ميدان العمل. ويحصل هذا الإخراج بالألوان والخطوط والصور والأصوات والتقاطيع، وغير ذلك مما يختاره الصانع بحسب فطنته ودربته لإنجاز ما في الذهن من الجمال والكمال"[48]. أما مسند الإنجاز فيكمن في الجلاء والوضوح وحرمة الأخلاق الحسنة[49].

وبهذا فإن الشكل الفنّي ينبغي أن يسعى إلى تجسيد المثل الأعلى الجماليّ، ولا يكون له ذلك إلا بحسن التعبير وحسن الإنجاز، أو إلا بالطبيعة والنظام والوحدة والوضوح ومراعاة الأخلاق الحسنة،

---

(44) نفسه: ص: 122.
(45) نفسه: ص: 137.
(46) نفسه: ص: 138.
(47) نفسه.
(48) نفسه: ص: 138 ــ 139.
(49) نفسه: را. ص: 138.

ولهــذا يكــون الشكل مؤثراً تأثيراً جمالياً خاصاً أو مثيراً للذة الجماليّة العالية. وأساس هذا كلّه يكمن في المحاكاة شكلاً ومضموناً.

وقــبل أن نطــوي هــذه الصفحات، نرى لزاماً علينا أن نتوقّف عند جانبين اثنين، تعرّض لهما الأب ربــاط، فــي بحثه هذا، وهما: العمليّة الإبداعية، والفنّ والمتلقي. ففي أثناء الكلام على الإنجاز يقـف الأب عــند المــواد الفنيّة كالأصـ ـات والألوان والخطوط..، بحسب كلّ فنّ على حدة، مؤكداً ضــرورة الاختيار منها بما يتناسب والمثال الذهنيّ أو كما يقول: "يختار [أي الفنّان] منها ما كان أشدّ مطابقــة لمــا في ذهنه، وأعظم تأثيراً في نفسه، وأجلّ عملاً في قلبه"[50] أي أن الأسلوب الفنّي ينبغي أن يقــوم علــى الاختيار بما يتناسب وكلاً من المثال والانفعال معاً. غير أن هذا الأسلوب الذي هو نتــيجة الإنجــاز يتشــكّل في لحظة الإبداع ولا يحتاج إلى وقت للتفكير أو المراجعة إذ "إن الإنجاز يجــري والابــتداء في وقت واحد، فلا يكاد المثال الذهنيّ يرتسم في العقل حتى يتعمّد الفكر استنباط الوســائل لإبرازه إلى الخارج... فكثيراً ما لا يوشك الفكر أن يتبادر إلى الذهن حتى تدور الألفاظ في الخلــد"[51]. وكذا هي الحال في النحت، حيث يتحرك المنقاش (الإزميل) على الرخام حالما يقع المثال فــي العقل والنفس والخيال... الخ. وكأن لحظة الإبداع هي من أشدّ اللحظات الجمالية كثافة وتناغماً بيــن عناصر الذات الإنسانيّة من ذوق وذكاء وفطنة ودهاء وصدق وعمق في الذهن والنفس، إضافة إلى المهارة في التعامل مع المواد الفنيّة.

ولعــل ما سلف هو الذي يشدّ انتباه المتلقي وإعجابه بالعمل الفنّي الذي لا قيمة له من دون ذلك الإعجــاب، بحســب الأب ربــاط، "فبمقدار إعجاب المتأمل يقاس مقدار حسن التعبير، وقياس حسن التعبيــر هــو قــياس عــبقريّة الصانع، أما الإعجاب فهو أولاً وقبل كلّ شيء نتيجة السرور بالنظام والوحــدة"[52]. فــثمة إذاً علاقــة جدلــيّة بين الفنّان والعمل الفنّي والمتلقي أو بين المرسل والرسالة والمرسَــل إليه. إن المتلقي يدخل في صلب الإبداع، من منظور أن المبدع يتوجّه إليه آخذاً بالاعتبار طبيعــته الذوقيّة. وهو ما ينعكس في العمل الفنّي، ولكن المبدع هو الآخر يؤثّر في المتلقي ويرتقي به ذوقاً ونفساً وذهناً، من خلال عمله الفنّي الذي يرتقي أيضاً في مراتب الكمال.

وهــو مــا يستتبع أن العمل الفني ذو طبيعة ذوقيّة اجتماعيّة، بالرغم من تعبيره عن ذوق مبدعه الفــرد. فــإذا مــا كان مقدار حسن التعبير قائماً على مقدار إعجاب المتلقي، وكان قياس العبقرية هو قــياس حســن التعبــير، فمن البدهيّ أن يكون المتلقّي مشاركاً في الإبداع، لا من خلال تقويم العمل الفنّــي فحســب بــل من خلال التأثير في المبدع لحظة الإبداع؛ وكما أن المتلقي يشارك المبدع في إبداعــه ذوقــياً، فإن المبدع هو الآخر يسهم إسهاماً فعالاً في صياغة الذوق الجماليّ الاجتماعيّ، من

---

(50) نفسه: ص: 139.

(51) نفسه: ص: 140.

(52) نفسه: 141.

خلال سعيه إلى تجسيد المثل الجماليّ الأعلى، وتقديمه فناً خيالياً من النواقص، أو كما يقول الأب رباط مخاطباً الفنان "فالكمال الكمال، يا راغب الفنّ ورائد الجمال، فاجمع له كلّ ما فيك من حول وحال... وليكن المثال أمامك إله الحسن والجلال"[53].

كلمة أخيرة..

نلحظ مما سلف أن الأب جبرائيل رباط قد تناول، في بحثه الموجز هذا، مجمل قضايا علم الجمال في القرن التاسع عشر. فلم يكد يترك قضيّة أو مسألة جمالية، إلاّ وتوقّف عندها أو ألمح إليها، أو مرّ على ذكرها بوعي معرفيّ فلسفيّ، لافت للنظر، في مرحلة، كان فيها المبحث الجماليّ، في خطوته الأولى. لقد كان يعي أهميّة ما يفعل، على صعيد الفن والعلم والثقافة. بالنسبة إلى مجتمعه الناهض. فأراد أن يؤكد النهضة بتعميق قيم الجمال والكمال والوحدة، وبنفي الزائف والفاسد، من القيم والعلاقات الاجتماعيّة السائدة، من دون أن يخرج عن سياق العلم الذي يشتغل فيه.

وهو ما جعل بحثه رائداً بحق لا من حيث الريادة الزمنية فحسب، بل من حيث الريادة العلميّة أيضاً. يظهر ذلك في المنهجية المتبعة، وفي التسلسل المنطقيّ للمسائل والقضايا المطروحة، وفي طريقة المعالجة والمحاكمة علاوة على غناه المعرفيّ بعلم الجمال ونظريّة الفنّ.

المصادر والمراجع:

ـ بحث في الجميل، ديدرو، ترجمة د. علي نجيب إبراهيم. دار أرواد، طرطوس ط1، 1997.

ـ البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، د. سعد الدين كليب، وزارة الثقافة. دمشق. 1997.

ـ حلب في مئة عام 1850 ـ 1950، محمد فؤاد عنتابي ونجوى عثمان، معهد التراث العلمي بحلب 1993.

ـ مجلة العاديات السوريّة، حلب.

ـ مسائل فلسفة الفن المعاصر. جان ماري غويو. ترجمة د. سامي الدروبي، دار اليقظة العربية، بيروت ط 2. 1965.

ـ النقد الأدبي الحديث، د. فؤاد المرعي، جامعة حلب 1981.

ـ النقد الأدبي الحديث مناهجه وقضاياه. د. سعد الدين كليب. جامعة حلب 1998.

(53) نفسه: 142.

جماليات النص المفتوح

في

قصيدة المتنبي

د. خليل الموسى[1]

***علينا** أولاً أن نتذكّر أنّ النّص الأدبي عالمٌ حيٌّ كالكائن الحيّ، وهو ذو ولادة طبيعية وحركة داخلية وإيديولوجية نصيّة واستقلال وهوية وتاريخ، فالأيديولوجيا النصية غير أيدلوجيا الواقع الذي ولد النّص فيه، وإلاّ فإنّ النّص لا يزيد على كونه تصويراً فوتوغرافيا لما هو مرئي ومعروف، والأدب بعامة، والشعر بخاصة غير ذلك تماماً، فالنص عالم مختلف عن عالمنا، وهو ذو شروط لولادته الإبداعية، ولا يصدر إلاّ عن المخيلة، والمخيلة الأدبية لا تنسخ الواقع وإن استفادت منه في تجميع المواد الأولية التي تقوم على صهرها لإنشاء نصّ مستقل بنظامه وقوانينه وقيمه ولغته،*

ولننظر مثلاً في شخصيتي "سيف الدولة ــ كافور" في قصيدة المتنبي، فهما متحولتان حسب المعطيات النفسية التي زامنت الإنتاج الأدبي، ولو استطعنا أن نُرغم المتنبي على أن يصوّر هاتين الشخصيتين كما هما في الواقع، أو كما يراهما التاريخ والناس لما زاد على أن كان ناظماً خبيراً باللغة والأوزان والشخصيتين، ولما بقي لشخصيته أيّ أهمية سوى تقديمها للمتلقي بقالب شعري جميل مزخرف، وكانت القصيدة شبيهة بالإطار الذي يحفظ الرسم من الاندثار، ثمّ إن بعضنا يعرف هاتين الشخصيتين من خلال كتب التاريخ والأدب مثلما يعرفهما المتنبي، ولذلك علينا أن نتقبل صورتي هاتين الشخصيتين كما رسمتهما عينا المتنبي الداخليتان، فصورة سيف الدولة في بعض

[1] أستاذ جامعي، وباحث سوري.

قصائده ولوحاته فوق بشرية، وصورة كافور الزرية في بعض لوحاته مخالفة للتاريخ، وإذا دخلنا إلى مرسم المتنبي كنّا في حضرة الشعر أو في المناخ الشعري.

تنطلق اتجاهات ما بعد البنيوية من أن النصّ، أيّ نصّ، ليس مرتهناً بنظام سابق ولا بنية محدّدة تتطلّب تحليلاً لشفرتها، ويصبحُ البحث عن قراءة جديدة تكسر المنطق البنيوي المفروض أمراً ضرورياً، فالنّص الفنيّ يتحررّ فيه الدّال من سيطرة المدلول الواحد (المعجمي)، ويصبح بلا معنى أو في درجة الصفر، ممّا يؤهله لأن يكون بؤرة لإنتاج دلالات لا نهائية، ولذلك على القراءة أن تبحث عن الكائن/الخفي داخل النص الشعري الذي تكمن فيه جدلية الحضور والغياب، ويتمّ بوساطة ذلك إنتاج المعنى من جهة، وتأجيله من جهة أخرى، ويغدو النص فضاءً مفتوحاً على دلالات هاربة من خلال الإيقاع الدالي الموحي كما ذهب إلى ذلك الرمزيون، ويصبح المعنى في اللغة الشعرية معلّقاً، فهي تقول ولا تقول، وتعني ولا تعني، أو هي تقول لنا شيئاً لتخفي وراء ذلك أشياء أُخر هاربةً من التحديد والاستقرار، وهذا ما ذهب إليه أحد النقاد إذ قال: "إنّ القصيدة تقول لنا شيئاً وتعني شيئاً آخر[2]"، ولذلك أصبحت القراءة فعلاً إنتاجياً لاكتشاف نصوص جديدة داخل النّص الأم، ويُشترط في النص ــ لتتم هذه القراءة ــ انفتاح بنيته على أنماط من القراءات تسمح بتعدّد المعاني والدلالات، فيكون النص شبكة من الدوال تلمع بلون جديد كلّما قلّبته على منهج من المناهج أو جانب من جوانبه، لترى شيئاً جديداً أو مختلفاً، كما تشترط الرغبة في إعادة إنتاج النص لدى المتلقي لعلوقه في الذاكرة القرائية وتحريضها لما يملكه هذا النص من أسباب الدهشة والتشويق، وهذا محور العلاقة الإيروسية بين القارئ والنص.

علينا إذاً أن نحدّد طبيعة النص المفتوح قبل الدخول في هذه المغامرة النقدية، وهذا يتطلّب منا أن نتوقّف قبل ذلك على طبيعة النص المغلق، فالأشياء تُعرف بأضدادها كما يُقال، فهو ذو بنية لا تسمح بسيرورة التأويلات وتطور وجهات النظر وتقليب النص على جوانب مختلفة، وهو يمنع التعدّد والاختلاف حول دلالته، ويجعل القرّاء متفقين حول معناه، بل هم يكررون ما قال الشارح الأول أو المؤلف (الشاعر)، وهو نص نهائي محدد سلفاً في ذاكرة المؤلف والقارئ معاً، وهو ذو ماضٍ مألوف، أو هو نص لا إشكاليٌّ مغلقٌ على ذاته، كما هو مغلق على موضوعاته ودلالته، وهو ذو بُعد واحد وطبقة واحدة، وهذا يعني أنّ ظاهره وباطنه متطابقان، فهما لا ينتجان سوى معنى متفق عليه، والدال فيه مرتبط بالمدلول، وهو لا ينفتح على خارجه، ولا يتأثر بالعوامل الطارئة، ويشبه إلى حدّ ما طبيعة الشخصية الثابتة في الرواية، وهي الشخصية التي حدّد السارد وظيفتها قبل أن يشرع كتابة روايته، والنص الشعري المغلق يقوم على فكرة حدّدها الشاعر قبل أن يشرع في نظم قصيدته، وهو مرتهن بهذه الوظيفة أو الفكرة، ويسمى أيضاً النص المكتمل، لأنّ مؤلفه تربى على ثقافة سائدة، وهو يسعى لإنتاج نص يعيش ضمن هذه الثقافة ويتواصل معها، ولذلك لم يترك

---

[2] النقد الأدبي في القرن العشرين، جان إيف تاديه، ص 383.

فـيه لقارئــه فراغات أو ثغراً، وهذا يعني أنّه سجن هذا القارئ ضمن مدلول معجمي محدّد وضمن أفــق قرائــي واحد، فهو لا يصدم أفق انتظار القارئ، وقراءة واحدة تكفيه، فهو فقير بدلالاته، نصّ مدجــن شــبيه بالنــثر، وإن كان موزوناً مقفّى، وهو إخباري وعظي تقريري، وغايته تحقيق معادلة الــدال والمدلــول وإبلاغ المتلقي رسالة المؤلف التعليمية المحددة، ولذلك تنحصر وظيفة القارئ في الكشــف عــن معــناه الوحــيد، وهو يسلّم نفسه للقارئ منذ القراءة الأولى، والنص المغلق يحيا مرة واحــدة، ولكنه يشكل في هذه الحياة سلطة إمبريالية استبدادية، فهو لا يترك أي مجال لقارئه أن يكون حــر التفكير، فالنص فرد يفرض أحادية المعنى على جماعة القراء، وهو يُقدم لقارئ نموذجي محدد، و"النصــوص المــنغلقة هي أشد عنتاً للاستخدام من النصوص المنفتحة. فهي، إذ تُعد لقارئ نموذجي محدّد بدقة، وذلك بقصد توجيه تعاضده بصورة قمعية، تخلّف هوامش للمناورة مطّاطة كفاية[3]".

أمــا الــنص المفتوح فهو نقيض النص المغلق، وهو ذو سمات بنيوية تسمح بسيرورة التأملات وتطــور وجهــات النظر وتقليب النص على جوانب مختلفة لاكتشاف ما فيه من كنوز دلالية خفية، وهــو الذي تحرّر فيه الدال من سيطرة المدلول الواحد، ولذلك هو حمّال أوّجه ودلالات، وهو طبقات مــن المعنى وله سطح ظاهر وأعماق خفية، وهو بؤرة غنية لإنتاج المعنى، وفيه من الاختلاف أكثر ممــا فــيه من الائتلاف، فباطنه يشير إلى دلالات غير التي يشير إليها سطحه، وفيه معان حاضرة، ومعــانٍ غائــبة، فهــو مفتوح على خارجه ومتأثر به، أي أنه شبيه إلى حدّ ما بالشخصية النامية في الــرواية، موّار بالدلالات والحركة الداخلية، ومختلف في بنيته بين سطحه وأعماقه كالجمر المتأجج تحــت الــرماد، ويُســمى كذلــك الــنص الناقص، لأن مؤلفه لم يصرح بدلالاته كلها، وقد ترك فيه فــراغات، وهو نص إشكالي صعب المراس، مغرٍ، ولكنه مشاكس وممانع، يمتلك خصيصة الإدهاش والتشــويق، وكلمــا تعــددت قــراءاته وقــراؤه تعددت دلالاته، فقد قام مؤلفه بتحطيم معادلة الدال والمدلــول، أو بتحرير الدال من مدلوله، ليسبح النص في فضاءات دلالية لا نهائية، وهذا هدف اللعبة الأدبــية التــي لا تقوم على مخاطبة العقل وحده من خلال الحجج والبراهين والأدلة المنطقية، وإنما هــي تخاطــب المشــاعر، وتستخدم اللغة استخداماً لا نفعياً، وتثير في نفس القارئ مكامن جماليات الــنص مــن خلال تحولات المعنى مع كل قراءة جديدة، فقد قال الشاعر الفرنسي بول فاليري: "ليس مــن معنى حقيقي لنص ما"[4]، وهذا يقتضي أن يكون للنص المفتوح قراءتان: الأولى عادية، والثانية تأويلية.

وإذا كــان الــنص المغلــق يحيا حياة واحدة في عصر محدد هو عصر المنشئ الفرد، وينتهي بانــتهاء زمن الإنجاز، فإن النص المفتوح قابل لأن يكون حياً ومتجدداً باستمرار، وهو يخترق زمنه إلــى أزمــنة أخرى، ويشبه في ذلك المجتمع الذي يتجدد ويتعدد بتجدد أفراده وتعددهم، فالمعنى فيه

---

(3) القارئ في الحكاية، إمبرتوايكو، ص 74.

(4) نقلاً عن المرجع السابق، ص 72.

متواتر متوالد متعدد، هو عمل إنتاجي مستمر، ثم إنه منتج من مرجعيات وأصوات وأصداء، ويسميه رولان بارت النص المكتوب ويصفه بقوله: "ليس شيئاً ما، ولسوف نمضي وقتاً عصبياً في البحث عنه في متجر الكتب. (...) إن النص المكتوب حضور أبدي، إنه الروائية من غير الرواية، والشعر من غير القصيدة (...) ولأن أنموذج النص المكتوب أنموذج إنتاجي، فإنه يفجر أي نقد من شأنه أن يمتزج به، (...) إن إعادة كتابة النص المكتوب تتأسس فقط على تشتيته، وعلى نثره في حقل الاختلاف المطلق[5]".

النص المفتوح يصدم قارئه منذ البداية، فهو نص إشكالي مشاكس يثير أسئلة أكثر مما يقدم أجوبة، وهو لا يقدم لقارئه شيئاً محدداً إلا إذا استطاع الأخير أن يكون صنواً لهذا النص في عناده وطموحه وخبرته وقوة شكيمته، فهذا النص كالمهر الحرون يحتاج إلى فارس مدرب، وإذا كان هناك من يكتفي بامتطاء ظهر جواد عجوز فإنّ هناك من يطمح إلى امتطاء صهوة جواد مجنح، ولذلك كانت هناك قراءتان: قراءة تجعل النص مغلقاً على زمن محدد، وقراءة تفتح النص لقراءات وتأويلات لا متناهية، فالنص المفتوح كالأنثى الجملية الساحرة الغامضة الموحية، عشاقها كثيرون، وهي تغريهم بجمالها وأنوثتها الطاغية، ولكنها لا تسلم نفسها لأيٍّ منهم، هي أنثى ممانعة مخاتلة، أو هو كالمنطقة الخطرة الملغمة، وقد زرعها المنشئ بالألغام ليحصنها، ومع ذلك تظلّ هناك أماكن تركها المنشئ بقصد أو بغير قصد يستطيع القارئ الخبير أن يمر من خلالها إلى شاطئ السلامة، كما يستطيع العاشق المدرب (الدون جوان) أن يتقرب أكثر من العشاق الآخرين إلى المرأة الممانعة، فيغتصب قبلةً من هنا وقبلةً من هناك ليس أكثر من ذلك، ومن هنا تكمن أهمية الحوار بين النص المفتوح والقارئ في مجال القراءة الشاعرية[6].

يُشبه دور القارئ في النصين المغلق والمفتوح دور المترجم في النصين النثري والشعري، فمترجم النص الشعري لا يغير في طبيعته وأفكاره ودلالاته شيئاً، هو ينقله من لغة إلى أخرى. أما مترجم النص الشعري فهو لا يكتفي بذلك، وإنما يعيد إنتاجه شعرياً في لغة أخرى لها خصوصية شعرية مختلفة، فتجد أسلوب المترجم وثقافته ونفسيته كوامن في النص المترجم، أو هو يكمل النص في لغة أخرى، ففي ترجمة النص المفتوح تتجسد خيانة القراءة وإنتاجها وإعادة كتابة النص، وإذا وقفنا ــ مثلاً ــ عند قصيدة "البحيرة" لألفونس دي لامارتين ووقفنا عند ترجمة نقولا فياض الشعرية لهذه القصيدة أدركنا جماليات القراءة المتكافئة بين النصين في أسلوب عربي ممتدّ من التراث الشعري العربي إلى خصوصية الشاعرية عند نقولا فياض القارئ المترجم، وأدركنا جماليات الاختلاف بين نصّين شعريين في لغتين مختلفتين.

---

(5) (س/ز)، رولان بارت، ص 5.

(6) المشاكلة والاختلاف، د. عبد الله الغذامي، ص 44.

إن الأعمال الفنية التي اختلف حول دلالاتها القراء، وما زالوا، كثيرة، فقد فسر المفسرون وأول المؤولون ابتسامة الموناليزا، واختلفوا حول دلالاتها، وسيظلون كذلك لأنّ هذه اللوحة لا تسلم نفسها للقارئ بسهولة، ومثل ذلك قراءة تردد هملت في مسرحية شكسبير، وكذا شأن شهريار وشهرزاد في "ألف ليلة وليلة"، من هذا المجال كثير من أبيات المتنبي وقصائده، وبخاصة في موضوع المديح، حيث يتجلى البطل الأسطوري، فهل كان المتنبي يصف شخصية واقعية حقيقية، أو كان يصف شخصية أسطورية؟ وهل كان المتنبي يخلع هذه الصفة على شخصية الآخر الممدوح أو أنه كان يصف نفسه، وبخاصة أنه كان معجباً بشخصيته إلى حد أنه لا يرى سواها!؟ وهل كان المتنبي يستعير من المطلق والمخيلة صفات لواقع يحلم بتحقيقه..؟ ستظل هذه الأسئلة بلا أجوبة قاطعة ونهائية، وإن كان النقاد والدارسون يميلون إلى هذا الرأي أو ذاك لخلفياتهم الأيديولوجية ضاربين بنية النص عرض الحائط، بل هم يضحون بالمتنبي ونصه لأغراض خارجة عليه، ولذلك ستظل هذه الأسئلة بلا أجوبة قاطعة ونهائية.. ستظل أسئلة مفتوحة، لأننا إزاء نصوص محيرة ومثيرة وإشكالية.. نصوص قابلة للحوار والحياة في كل زمان ومكان.. نصوص لا يتلاعب فيها الشاعر بتقديم المؤخر وتأخير المقدم من المفردات للتلاعب اللفظي والنحوي البليد الذي قد نجد في أبيات المتنبي بعضاً منها، كما نجد ذلك عند سواه، ولكنها نصوص أكثر مما تصرح به.. نصوص تقول بنيتها السطحية شيئاً بقصد أن تخفي ما تقوله بنيتها العميقة، ولذلك اختلف حول دلالات هذه الأبيات المفسرون والمؤولون، وهذه طبيعة النص المفتوح باختصار ووضوح.

ومما لاشك فيه أن نص المتنبي لم يُستهلك في القراءات الكثيرة التي تناولته، ولن تكون هذه القراءة سوى محاولة من المحاولات، وهي لا تقول الكلمة الأخيرة، ولن تكون محطة قرائية فاصلة بين نص إشكالي ملغز قادر على الانفتاح والتحول بين يدي أي قارئ طموح مدرب، ولذلك سنتوقف عند شخصية المتنبي الغامضة، ثم نحاول قراءة النص المفتوح في موضوعاته وسواها، لنتوصل ــ إلى جماليات النص المفتوح في شعرية المتنبي

— 1 —

شخصية المتنبي وقابليتها للغموض وإنتاج النص المفتوح: شخصية المتنبي مختلفة عن شخصيات شعراء العرب جميعهم، فهي غامضة في حياتها ومواقفها، وغريبة في تصرفاتها، فضلاً عن أنّها جاءت في عصر فسدت فيه السياسة، وسيطر الجند والخدم والنساء على الخلفاء، وقامت فيه الثورات والفتن، ولذلك أسهمت عوامل مختلفة في تكوين هذه الشخصية النادرة.

شخصية المتنبي غنية بتناقضاتها وسلوكها وأبعادها السيكولوجية، غنية بطموحاتها، فقد ظلّ طوال عمره ــ مع أنه شاعر ــ ينشد المستحيل، فادّعى النبوة في شبابه، ولما عجز عن تحقيق ذلك الهدف المطلب اتجه إلى أن يكون حاكماً على ولاية يحكمها، وهذه المطالب تعزّ على الشعراء

المادحين الذين يتكسبون بالشعر، ولذلك وقفت الأيام إزاء تحقيق ما تصبو إليه هذه النفس، فقال متألماً:

أُهِمُّ بشَيءٍ واللّيالي كأنّها   تُطارِدُني عَن كَونِهِ وأُطارِدُ
وَحيدٌ مِنَ الخُلّانِ في كُلّ بَلدَةٍ   إذا عَظُمَ المَطلوبُ قَلّ المُساعِدُ[7]

وكان لعصر المتنبي دورٌ فعال في تشكيل شخصيته النادرة، فالإنسان ابن بيئته لغةً وسلوكاً ومزاجاً، وللمكان الذي يعيش فيه بصمات في شخصيته وحياته، والإنسان يأخذ من عصره ويعطيه، وقد كان عصر المتنبي فاسداً وضاغطاً، فقد تشرّب هذا الشارع من خلال الثقافة القيم العربية الأصيلة، وتغنى بها، ولكنه وجد أنّ الحياة تسير من حوله باتجاه مختلف، فحاول أن يعيد دورة الحياة إلى ما كانت عليه في سابق عهدها، ولكنه اصطدم بالواقع، فإذا هو يتمزق بين صورتين متناقضتين: صورة المثال التي يُنشدها وصورة الواقع التي يرفضها، فيتأجّج غضبه على العصر وأناسه المتخاذلين، ولذلك كان يرى مخلصاً في شخصيته أو جوهرة بين الرمال، ومن هنا شبه نفسه بالأنبياء الذين عاشوا غرباء في مجتمعاتهم:

ما مُقامي بِأرضِ نَخلَةَ إلاّ   كمَقامِ المَسيحِ بَينَ اليَهودِ
أنا تِربُ النّدى، وربُّ القَوافي   وسِمامُ العِدا، وغَيظُ الحَسُودِ
أنا في أُمّةٍ تَدارَكَها اللـ   ـهُ غَريبٌ كصالحٍ في ثَمودِ[8]

وقد ربط المتنبي نتيجة لمعطيات عصره المادية وحالته الفردية المجد بالمال والمال بالمجد، فالناس ــ كما في كل عصر ــ يقدرون الإنسان بمقدار ما يملك، والمواهب الذاتية والفردية في آخر الاعتبارات، وإذا فقد المرء المال فقد بالضرورة المجد، ولذلك رأى المتنبي أن يكافح المرء كفاحاً شديداً للوصول إلى ما تشتهيه النفس العالية وتصبو إليه، فوضع نصب عينيه المجد والمال في معادلة واحدة، ليحافظ عليهما معاً، فقال:

وأتْعَبُ خَلقِ اللهِ مَن زادَ هَمُّهُ   وقَصَّرَ عمّا تَشتَهي النّفسُ وُجدُهُ
فَلا يَنحَلِلْ في المَجدِ مالُكَ كُلُّهُ   فَيَنحَلّ مَجدٌ كانَ بالمالِ عَقْدُهُ
ودَبّرْهُ تَدبيرَ الذي المَجدُ كَفُّهُ   إذا حارَبَ الأعداءَ والمالُ زَندُهُ
فَلا مَجدَ في الدّنيا لمَن قَلّ مالُهُ   ولا مالَ في الدّنيا لمَن قَلّ مَجدُهُ[9]

(7) شرح ديوان المتنبي: 392/1 ــ 393.
(8) شرح ديوان المتنبي: 44/2 ــ 48.
(9) المصدر نفسه: 122/2 ــ 123.

لم يكن المتنبي يخفي طموحاته وإن كانت غريبة جارحة، وإنّما كان يُجاهر بها، ويلحّ عليها، ومن ذلك مثلاً ما رواه البديعي على لسان أبي عبد الله معاذ بن إسماعيل اللاذقيّ، فقال: "قدم أبو الطيب المتنبي اللاذقية في سنة نيّف وعشرين وثلاثمائة ولهُ وفرةٌ إلى شحمتي أذنيه، فأكرمته وعظمته لما رأيت من فصاحته وحسن سمته، فلما تمكن الأنس بيني وبينه خلوت معه في المنزل اغتناماً لمشاهدته واقتباساً من أدبه، قلت: والله إنك لشابٌّ خطيرٌ تصلحُ لمنادمة ملك كبير. فقال: ويحك! أتدري ما تقول؟ أنا نبيٌّ مرسلٌ. فظننتُ أنّهُ يهزل، ثم تذكرت أني لم أسمع منه كلمة هزل منذ عرفته.فقلت له: ما تقول؟ فقال: أنا نبيٌّ مرسلٌ. فقلت لهُ: مرسلٌ إلى من؟ فقال: إلى هذه الأمة الضالة المضلة. قلتُ: تفعل ماذا؟ قال: أملأ الدنيا عدلاً كما مُلئت جوراً. قلت: بماذا؟ قال: بإدرار الأرزاق والثواب العاجل لمن أطاع وأتى، وضرب الرقاب لمن عصى وأبى، فقلتُ له: إن هذا أمرٌ عظيم أخاف منه عليك، وعذلته على ذلك[10]".

وسواءٌ أكان خبر هذه الدعوة صادقاً أم كان مفتعلاً فإنه يشير إلى هذه الشخصية المختلفة التي تسعى إلى ما لا يسعى إليه الآخرون، وكانت طموحات المتنبي تتجلّى غالباً في قصائد المديح، ففي قصيدة يمدح بها أبا العشائر يصرح بأنه مختلف عن شعراء عصره الذين يكتفون من الممدوح بالمال، في حين أنه مطلوبه أبعد من ذلك:

فَسِرتُ إليكَ في طَلَبِ المَعالي ... وسارَ سِوايَ في طَلَبِ المَعاشِ[11]

وهذا ما يصرح به أيضاً، بعد ذلك، لكافور الأخشيدي في مصر:

ومَا رَغبَتي في عَسجَدٍ أستَفيدُهُ ... ولَكِنَّها في مَفخَرٍ أستَجِدُّهُ[12]

والمتنبي ذو شخصية متعالية إلى حدّ الإفراط والغرابة، ففيه هوسٌ بعبقريته إلى حدود الجنون، ووصل بـه الأمر إلى أنه يرى نفسه على حق دائماً وسواها على باطل، وهو ينصب نفسه قاضياً، ويضع العالم كله في قفص الاتهام، ولذلك عاش مغترباً عن عصره، وأقام له خصوماً في كل مكان نزل فيه، وكثر هؤلاء، وتعددت مكانتهم، وكان سيئ التصرف لما عُرف عنه من خشونة الطبع، وفظاظة في الكلام، وسوء في المنادمة، ورعونة، وجهل بحياة القصور، واستهانة دائمة بالشعراء، وقد وصل به الأمر إلى أن يشبههم بالحمير في قصيدة يمدح بها أبا العشائر:

لَم تَزَل تَسمَعُ المَديحَ ولَكِنْ ... نَ صَهيلَ الجِيادِ غَيرُ النُّهاقِ[13]

(10) الصبح المتنبي، يوسف البديعي، ص 52.

(11) شرح ديوان المتنبي: 325/2.

(12) المصدر نفسه: 130/2.

(13) المصدر نفسه: 110/3.

ولـم يكن المتنبي يرى غير نفسه وهو لا يعترف بشاعر سواه، وإن كثر أدعياء الشعر على حدّ قوله في قصيدة يمدح بها سيف الدولة:

خَليلَــيَّ إنّــي لا أرى غـيرَ شـاعرٍ فلـم مـنهُمُ الدّعـوى ومنّي القَصائدُ[14]

ويصل الجموح والتجبّر به إلى أن يحمد الله على الصمم من أن يكون سليماً ويستمع إلى قصائد هؤلاء المتشاعرين، وهذا يشير إلى أن الشاعر يعيش في حالة تراجيديّة عميقة وصعبة، فرؤاه ترفعه إلــى درجــة فوق بشرية، فهو مرةً نبيٌ، وهو مرة عبقري، ولكنّ الواقع يقف بالمرصاد دون تحقيق أحلامــه ورؤاه، ويضعــه في صفوف الآخرين من الشعراء، ويحاصره بقوّة ليُدَجّنه ويهمشه ويستفيد مــن شعره وقدرته على الإبداع، وهذا ما كان يرفضه ويتمرّد عليه، ولذلك كانت نبرة الشاعر عالية وقاسية في نهاية قصيدة مدح بها سيف الدولة، وهي آخر قصيدة نظمها في بلاطه:

ولا تُــبالِ بشِعْــرٍ بعــدَ شــاعرِهِ قــد أُفسِـدَ القــولُ حــتّى أُحْمِـدَ الصَّمَمُ[15]

كانــت شخصــية المتنبــي شخصية صالحة لتكاثر الخصوم، ولاسيما الشعراء الذين أدركوا أن قصــائد هــذا العــبقري تهدد مصالحهم، وتودي بقصائدهم إلى التهلكة والنسيان، وأنهم بحضوره لا حضــور لهــم، ولذلــك استغلوا عنجهيته للإيقاع به، وهذا ما فعلوه ــ مثلاً ــ في ديار الحسين بن إسـحاق التنوخـي، فــنظموا قصيدة في هجاء الحسين، ونسبوها إلى المتنبي، ولم يزد عمره حينذاك علــى عشــرين عامــاً، فمــا كان من المتنبي إلاّ أن واجههم بقساوة بالغة واحتقار تهكّمي، وخاطب ممدوحه بمثل هذا العتاب القاسي:

تُطــيعُ الحاســدينَ وأنــتَ مَــرءٌ جُعِلــتُ فِــداءَهُ وهُــمُ فدائــي
وهاجِــي نفسِــهِ مَــن لَــم يُمــيِّز كَلامــي مِــن كَلامِهِــم الهُــراءِ
وإنّ مِــنَ العجائــبِ أن تَرانــي فَــتَعدِلَ بــي أَقَــلَّ مِــنَ الهَــباءِ
وتُــنكِرَ مَوتَهُــم وأنــا سُــهَيلٌ طَلَعــتُ بِمَــوتِ أولادِ الــزِّناءِ[16]

وأكــثر مــا كان يؤلم المتنبي أن يصادف أميراً عربياً خالصَ النسب، كسيف الدولة، يستمع إلى شــعراء مــن أصول غير عربية، وهو المؤمن بتفوق العصر العربي على بقية البشر، وتفوق عرب الجــنوب شــرفاً ونبلاً على سواهم، وكان يعتقد بأن العبقرية في الشعر وقف على اليمنيين[17]، ولذلك

---

(14) المصدر نفسه: 394/1.
(15) شرح ديوان المتنبي: 142/4.
(16) المصدر نفسه: 139/1 ــ 140.
(17) انظر: أبو الطيب المتنبي، رجيس بلاشير، ص 41.

استنكر على ممدوحه العربي أن يُنفق وقته في الاستماع إلى سقاط الشعراء، وقد اختلطت ألسنتهم وتبلبلت قصائدهم:

بأيّ لفظٍ تقولُ الشّعرُ زِعْنِفَةٌ   تجوزُ عِندَكَ لا عُربٌ ولا عَجَمُ[18]

ولا يقتصر هذا التعالي على الشعراء عجماً وعرباً، وإنّما لم يسلم ملوك زمانه من لسانه السليط، سواءٌ أكان ذلك تخصيصاً، كما فعل مع الأخشيدي في هجائه، أم تعميماً، كما فعل في مقدمة قصيدة يمدح بها المغيث بن العجلي:

فُؤادٌ ما تُسلّيهِ المُدامُ   وعُمْرٌ مِثْلُ ما تَهَبُ اللِّئامُ
ودَهْرٌ ناسُهُ ناسٌ صِغارٌ   وإنْ كانَتْ لَهُمْ جُثَثٌ ضِخامُ
وما أنا مِنْهُمُ بالعَيْشِ فيهم   ولكِنْ مَعْدِنُ الذّهَبِ الرَّغامُ
أرانِبُ غَيرَ أنَّهُمُ مُلوكٌ   مُفَتَّحَةٌ عُيُونُهُمُ نِيامُ
بأجسامٍ يَحَرُّ القَتْلُ فيها   وَما أقرانُها إلاّ الطَّعامُ[19]

والمتنبي ذو شخصية دموية تتلذذ بسفك الدماء وتطرب لأنهاره تجري، ولكنه ليس سادياً من دون هدف سوى القتل، فهو ثورة عارمة على أصحاب السلطة في عصره، ويحملهم تبعات الفساد وتراجع العنصر العربي في الدولة الإسلامية وسيطرة العناصر غير العربية على الحكم وثروات البلاد، ولذلك كانت تفح في قصائده رائحة الدماء، ويشير بعض الدارسين إلى أنه اكتسب هذه الصفة من صلته بحركة القرامطة، وهم يختلفون في ذلك[20]، وعندي ــ وهذه وجهة نظر ــ أن المتنبي تأثر بالقرامطة، كما تأثر بالفلسفة والحكمة والحركات الفكرية والثقافية في عصره، وربما مالت نفسه إلى القرامطة وأعجبه سلوكهم لما فيه من تشابه وتلاق مع نفسيته وسلوكه، ولكنه لم يكن قرمطياً، كما لم يكن فيلسوفاً أو حكيماً.. كانت شخصية المتنبي موّارة بالحركة والتغير والتطلعات البعيدة، حتى إننا نستطيع أن نقول إنه لم يثبت عند فكرة واحدة محددة.. كان متقلباً خائفاً ذا مزاج عجيب، ولذلك يمكننا أن نقول باطمئنان: المتنبي كان متنبيًّا ليس غير، فإعجابه بنفسه قد فاق كل تصور، وهو ليس إعجاباً ناجماً عن مرض محدد، ولكنه ناجم عن نفس تواقة للخلود، وهي لا ترضى بالقليل القليل، وهو يشاهد من دونه في العلم والمعرفة والعبقرية والعزيمة يتبوءون المراكز، ومن هنا كانت شخصيته أقرب إلى الشخصية التراجيدية من الشخصية الملحمية، ففجيعته في أنه يرى بأمّ عينه أن أحلامه تتقدم وتنمو وتتزايد، وأن الواقع يدحرها دُفعةً واحدة، فهو منهزم من

(18) شرح ديوان المتنبي: 4/90.
(19) المصدر نفسه: 4/190 ــ 191.
(20) انظر: مع المتنبي، طه حسين، وذكرى أبي الطيب، د. عبد الوهاب عزام، والمتنبي والقرامطة، د. محمد حسين، عدة صفحات.

الداخل، وإن كان يبدو للعيان من الخارج منتصراً، فليس الانتصار سوى قشرة خارجية رقيقة لتغطية النار المشتعلة في داخله، ومن يطالع ديوانه الضخم يدرك بسهولة طعم المرارة التي عاشها هذا الشاعر الثائر، فشخصيته محكوم عليها سلفاً بالعذاب، وهو شبيه بأبطال التراجيديا اليونانية، ولاسيّما سيزيف، ولنتأمل في حمولة البيت التالي من هذه المرارة:

ماذا لَقيتُ مِن الدُنيا وأعجَبُهُ ... أنّي بما أنا باكٍ منهُ مَحسودُ[21]

ويقول في خطاب سيف الدولة:

كُلَّ يَومٍ لَكَ احتِمالٌ جَديدٌ ... ومَسيرٌ للمَجدِ فيهِ مُقامُ

وَإذا كانَتِ النُفوسُ كِباراً ... تَعِبَت في مُرادِها الأجسامُ[22]

تتصف شخصية المتنبي بالأنفة والكبرياء وحبّ العظمة والاعتداد بالنفس والطموح إلى المجد، وهو شجاع وعظيم الإقدام، مغرور متغطرس متعال يحتقر الناس لقبولهم الذلّ والسكوت عن المهانة، صريح.. صادق القول.. حافظ للآداب.. مثقف.. مترفّع عن الدنايا، ولكنّه متهوّر ولا يعرف المجاملة والمداورة.. فظّ ومتشائم، ولكنّه وفيٌّ لأصدقائه ومحبيّه، وهو داعية إلى بلوغ الكمال والمطلق في الأخلاق والأفعال، وفي شعره رسالة في القيم والمبادئ والأمجاد، وفيه أيضاً ملامح الانهزام، لذا اتصفت شخصيته بهذا القلق والتوتر والغموض والعنجهية والشاعرية الفذّة، فكان لابد من أن تنتج النص المفتوح.

— 2 —

النص المفتوح على الموضوعات: المتنبي شاعر متعدد الأصوات والطبقات في بعض قصائده، وبخاصة قصائد المديح، فقد ترك لنفسه مساحة كبيرة في بنيتها، فإذا هو يفتخر ويمدح، وهو في قصائد أخرى يمدح ويهجو، وبخاصة في كافورياته، وقد ألّف حسام زاده الرومي رسالةً في هذا الموضوع، سمّاها "رسالة في قلب كافوريات المتنبي من المديح إلى الهجاء"[23]

ويبدو لي أنّ أساس هذه الرسالة قد استقاه من التصريحات الشعرية الكثيرة التي أدلى بها المتنبي في قصائده التي هجا بها الأخشيدي، ومنها قوله:

وشِعرٍ مَدَحتُ بِهِ الكَركَدَنَّ ... بَينَ القَريضِ وبَينَ الرُّقى

فَما كانَ ذَلِكَ مَدحاً لَهُ ... ولَكِنَّهُ كانَ هَجوَ الوَرى[24]

---

(21) شرح ديوان المتنبي: 142/2.

(22) شرح ديوان المتنبي: 63/4 ـ 64.

(23) دار الأمانة ومؤسسة الرسالة ـ بيروت 1972

(24) شرح ديوان المتنبي: 167/1 ـ 186.

إذا وقفنا عند هذين البيتين نتأمل ما فيهما من تصريح وتلميح ورمز وصدق في التعبير ومرارة في النفس أدركنا هول المعاناة التراجيدية التي عاشها الشاعر في بلاط كافور، فمفردة "شعر" جاءت نكرة مسبوقة بواو رب، وهي دالّة على التكثير، وهذا يشير إلى أن معظم ما نظمه من أماديح في كافور يدخل تحت الحكم الذي سيسوقه في هذين البيتين، ثم يكتفي بإطلاق صفة الكركدن على كافور من دون أن يذكر اسمه صراحة ترفعاً من جهة، وللنيل منه من جهة أخرى، والكركدن حيوان من ذوات الحافر، عظيم الجثة، قصير القوائم، غليظ الجلد، له على رأسه قرن واحد، ويذكر الشاعر أن شعره الكثير يتوزّع بين النظم المكرور والرُّقى التي يُستعان بها لمداواة مريض أو لطرد الأرواح الشريرة عنه، وهذا يعني أن المتنبي يدرك أنّ هذا الأسود الذي يشبه الكركدن في عظم جثته وقلة الفائدة المرجوة منه يحتاج إلى من يتعامل معه بهذه الأساليب للسخرية منه، ثم يُبين الشاعر في البيت الثاني أن مديحه لكافور هجاء للمجتمع وللناس وللقدر الذين سمحوا لمثل هذا الكركدن أن يتربع على عرش البلاد، ولذلك هم يستحقون منه هذا الهجاء.

ويصرح المتنبي في مكان آخر بأن أماديحه في كافور هجاء، وقد كان يتسلى به ويسخر منه وهو يظنه مادحاً معجباً:

وَلَولا فُضولُ الناسِ جِئتُكَ مادِحاً ... بِما كُنتُ في سِرّي بِهِ لَكَ هاجِيا

فَأَصبَحتَ مَسروراً بِما أَنا مُنشِدٌ ... وَإِن كانَ بِالإِنشادِ هَجوُكَ غالِيا[25]

ويقول أيضاً في المجال نفسه:

أُخِذتُ بِمَدحِهِ فَرَأَيتُ لَهواً ... مَقالي لِلأُحَيمِقِ يا حَليمُ[26]

أما المديح المبطن بالهجاء فهو كثير في أماديح المتنبي لكافور، وهذا يؤكّد مقولةَ كان المتنبي يهجو كافوراً وهو يمدحه، وهذا يعني أنّ نصوصه هذه ذات طبقات، وقد تنبه عليها كثير من الدارسين، وصرّح بها المتنبي نفسه بعد هروبه من مصر، وكان على غاية من الذكاء والشاعرية حين استبدل قيماً بقيم، وهو لم يفعل شيئاً عظيماً سوى أنّه عاد بشعره إلى الواقع، وكانت هذه العودة كفيلة بمقصوده، فقد ألحّ في تلك الأماديح على لون كافور الأسود مدّعياً، بخبث وسوء طويّة، بأنّ سواد الجلد يقابله بياض النفس، وفي هذا خروج على المقولة المثالية الإغريقية "جمال الجسد يدلّ على جمال النفس" أو "المظهر يدلّ على خار المخبر"، وقد ظلّت هذه المقولة سائدة حتى مجيء الرومانسية في القرن التاسع عشر، فاستبدلت عالم الداخل بعالم الخارج، وعالم النفس بعالم الجسد، لتُعيد للإنسان العادي شيئاً من إنسانيته التي سلبتها الطبقة النبيلة في العصور القديمة، ولكنّ المتنبي المتمسك بنبالة الأصل العربي وقيمه الموروثة وسيادته يطعن كافور في الصميم، وهو يمدحه بخبث

(25) المصدر نفسه: 434/4.

(26) المصدر نفسه: 283/4.

شـديد، ويذكّـره بخساسته ولؤمه وطبيعته الغادرة، وهو يعبّر عن ذلك مواربةً لا صراحةً من خلال لونـه، ويحـاول أن يتلاعـب بالقيم المتوارثة ليصل إلى درجة غرضه، فيذكّر ممدوحه والمستمعين بسواد لونه، وهذه صفة كان ينبغي على الشاعر أن يتحاشاها، فيخاطبه في قصيدة مدحية:

تفضـحُ الشـمسَ كلّمـا ذرّتِ الشّمـ ـسُ بشـمسٍ مُنـيرةٍ سَـوداءِ
إنّ فـي ثوبِـكَ الـذّي المَجدُ فـيه لضـياءً يُـزري بكُـلِّ ضـياءِ
إنّمـا الجلْـدُ ملْـبَسٌ وابْيِضـاضُ الـنفسِ خـيرٌ مـن ابيضـاضِ القباءِ[27]

يـتظاهر الشاعر في هذه الأبيات بأنّ بياض الجلد لا قيمة له إزاء بياض النفس، وأن الباطن أهمّ مـن الظاهـر، وهـذا القـول حقيقة نؤمن بها اليوم بعد عصر الرومانسية الذي ركّز على الطهارة والصـفاء والبراءة، ولكنّ المتنبي لا يؤمن بذلك، وإنما اتخذ هذا القول دريئة يحتمي وراءها ووسيلة يـنفذ مـن خلالهـا إلـى مآربه في هجاء كافور، ففي ظاهر الأبيات مديح، ولكنّه مبطّن بالاستهزاء والمـرارة، وهـذا مـا أعلنه، فيما بعد، في داليته الشهيرة، وهو يركز على هذه الصفة، وينفي معها بـياض النفس والسريرة، ويعود إلى إيمانه بالمقولة الأفلاطونية السابقة التي لم يتخلّ عنها في حقيقة الأمر، فمن المتعذّر عنده من أن يرتقي العبد إلى طبقة السادة:

مـا كُنـتُ أحسَـبُني أحـيا إلى زَمَنٍ يُسـيءُ بـي فـيهِ كَلْـبٌ وهْـوَ مَحمـودُ
ولا تَوَهّمـتُ أنّ الـنّاسَ قَـد فُقِـدوا وأنّ مِـثْلَ أبـي البَيضـاءِ مَوجـودُ
وأنّ ذا الأسْـوَدَ المَـثْقُوبَ مِشفَرُهُ تُطـيعُهُ ذي العَضـاريطُ الـرِّعاديدُ[28]

ثـم هو ينفي في نهاية القصيدة نفسها أيّ فضيلة أو مكرمة لهؤلاء السود، وفي مقدمتهم من كان يمدحه، فيقول:

مَـن علّـمَ الأسْـوَدَ المَخصِيَّ مَكرُمَةً أقَومُـهُ البِـيضُ أمْ آبـاؤهُ الصِّـيدُ
أمْ أُذْنُـهُ فـي يَـدِ الـنّخّاسِ دامِـيَةً أمْ قَـدْرُهُ وَهْـوَ بالفِلْسَـينِ مَـرْدودُ
وَذاكَ أنّ الفُحـولَ البِـيضَ عاجِـزَةٌ عـنِ الجَمـيلِ فكَـيفَ الخِصـيَةُ السّـودُ[29]

والمتنبـي ــ كمـا هو معروف ــ متمسّك بالقيم العربية الأصيلة وبالنسب العريق[30]، وقد ولج مـن مشكلة نسب كافور إلى استبطان الهجاء من خلال المديح، فاستهزأ من هذا الزمان الرديء الذي نصّـب من لا نسب لهم ملوكاً على الشعوب العربية، وهو يغمز من نسب كافور الوضيع مدّعياً بأن

---

[27] شرح ديوان المتنبي: 158/1.
[28] المصدر نفسه: 145/2.
[29] المصدر نفسه: 147/2 ــ 148.
[30] انظر التطلّع القومي عند المتنبي، جاسم عبود، ص 61 وما بعدها.

هــذا الممدوح لا يحتاج إلى النسب العريق، لأنّ أفعاله أكبر من كلّ نسب، وهذا الإدعاء تغطية رقيقة تفضــح ما تحتها، وبخاصة أن المتنبي في شعره لا يتنازل عن أيّ قيمة من قيم العرب، وكأنّه يذكّر كـافور ومستمعيه هنا إلى وضاعة نسبه، ثم هو ينظر إليه، وكأنّه ينظر إلى ملهاة يطرب لها، فيخلط الهــزل بــالجد والهجــاء بالمديح بمرارة قاسية مدعياً بأنّه في مجال المديح، ولكنّه في حقيقة الأمر ســاخرٌ مــتهكمٌ من ممدوحه ومن زمنه الذي يُنصّب أشباه الرجال ملوكاً على ذوي الأنساب الرفيعة، وكانــت هــذه الأبيات تتحرّك باتجاهين متناقضين، فالبنية السطحية تدّعي المدح، وهي تخفي تحتها البنــية العمــيقة المفعمــة بالمــرارة والسخرية من هذا الزمن ومن هذا الممدوح الذي يفضحه نسبه الوضيع، فيقول:

ويُغنــيكَ عَمّــا يَنسُــبُ الــناسُ أنّــهُ	إلــيكَ تَــناهى المَكــرُماتُ وَتُنسَــبُ
وَأَيُّ قَبــيلٍ يَســتَحِقُّكَ قَــدرُهُ	مَعَــدُّ بــنُ عَدنــانَ فِــداكَ وَيَعــرُبُ
وَمــا طَرَبــي لَمّــا رَأَيــتُكَ بِدعَــةً	لَقَــد كُنــتُ أَرجــو أَن أَراكَ فَأَطــرَبُ[31]

قــد صــرّح المتنبــي فــي إحدى هجائياته لكافور فيما بعد بما يقصده من البيت الأخير، فأعاد تشـكيله، ورمــى بالقشرة الخارجية أو البنية السطحية بعيداً، فإذا هو يجعل من ممدوحه قرداً يتلهّى بحـركاته ومــنظره، وهو تفسير واضح لمقصوده الخفي، وليس ذلك فحسب، وإنما التقط له صورة غرائبية عجائبية لا يتقبّلها العقل ولا العادات ولا النفس الإنسانية، ومسخه مسخاً وصل به إلى الدرك الأسـفل، فمكانه ليس على عرش الملوك العرب، وإنما يُحمل أمثاله من بلاد بعيدة لتتلّهى به الحرائر الثواكل عن أحبائهن الموتى قبل أن يُصار إلى دفنهم:

وَمِــثلُكَ يُؤتــى مِــن بِــلادٍ بَعــيدَةٍ	لِيُضــحِكَ رَبّــاتِ الحِــدادِ البَواكِــيا[32]

ويحــاول المتنبي في كافورياته المدحية أن يجردّه من أيّ صفة إيجابية تعارف عليها العرب في المديح، فيُعيد وصوله إلى الحكم للأقدار وحدها، وهذا مديح مبطّن بالهجاء القريب، فلا بياض النسب ولا بياض الجلد، لكنّها المصادفة، أو مهزلة الأقدار كما يُقال، فهو يستخفّ به، ويعزو انتصاراته إلى قدر مقدّر وقضاء مدبّر، لا سلطان لأحد على دفعه، وليست هذه الانتصارات ناجمة عن حنكة كافور وكفاءتــه وقــوّة بأسه، أو ضعف عدوّه، وتخاذله وقلّة حيلته، وإنّما هي ناجمة عن قدر مرسوم سلفاً، فلمــا خــرج شبيبُ العقيلي على كافور سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة وقتل في دمشق قال المتنبي بين يدي كافور:

عَــدُوُّكَ مَذمــومٌ بِكُــلِّ لِســانِ	وَلَــو كــانَ مِــن أَعدائِــكَ القَمَــرانِ

(31) شرح ديوان المتنبي: 311/1.

(32) المصدر نفسه: 434/4.

وللهِ سِرٌّ في عُلاكَ وإنَّما ... كلامُ العِدا ضَرْبٌ من الهَذَيانِ[33]

وقد تنبه ابن جني على محمول البيت الأول من المديح المبطن بالهجاء، فقال: "هذا المدح ينعكس هجاء. يقول: أنت رذل ساقط، والساقط لا يضاهيه إلا مثله، وإذا كان معاديك مثلك فهو مذموم بكل لسان، كما أنك كذلك ولو عاداك القمران[34]"، وجاء كلام ابن جنيّ في تعليقه على البيتين ما يأتي: "هذا ممّا ينقلب من مديحه إلى الهجاء، وهو مع التأمل له في أكثر شعره، والسرّ هنا في علاه: "أن يغيظ به الأحرار[35]".

ولا يقتصر هذا المديح المبطّن بالهجاء على كافوريات المتنبي، ولكنّ المرء قد يجده أيضاً في مديحه لسيف الدولة وبخاصة في هذه المرحلة الأخيرة من اتصالهما، وليس صحيحاً ما يُشاع عن سيفيات المتنبي من أنّها إعجاب خالص بالممدوح، فوضع هذه القصائد في سلة واحدة أمر لا تتقبّله القراءات النصيّة، وقد أخذت صورة سيف الدولة تهتزّ في مخيلة المتنبي، فتداخل التعريض والاستهجان في هذه المرحلة بالمديح، وبخاصة في ميميته الشهيرة التي تجاوز فيها العتاب إلى التقريع، وقد اقتنع المتنبي بأنّ الأمير قد انتهى إلى صفوف أعدائه وخصومه، فأنزل صورته من علياء الأسطورة إلى الحاكم غير العادل والرجل الذي لا يفرّق بين الصديق والعدوّ وبين الوفيّ والخؤون، كما لا يميّز جيد الشعر من رديئه:

يا أعدلَ النّاسِ إلاّ في مُعامَلَتي ... فيكَ الخِصامُ وأنْتَ الخَصْمُ والحَكَمُ

أُعيذُها نَظَراتٍ منكَ صادقةً ... أنْ تَحْسَبَ الشَّحْمَ فيمَنْ شَحْمُهُ وَرَمُ

وَما انْتِفاعُ أخي الدُّنيا بناظِرِه ... إذا اسْتَوَتْ عِنْدَهُ الأنْوارُ وَالظُّلَمُ

أنا الّذي نظَرَ الأعمى إلى أدَبي ... وأسْمَعَتْ كَلِماتي مَنْ بهِ صَمَمُ

كَمْ تَطْلُبونَ لَنا عَيباً فيُعجِزُكُمْ ... وَيَكرَهُ اللهُ ما تَأتونَ وَالكَرَمُ[36]

صحيحٌ أنّ المتنبي لم يَهْجُ سيف الدولة تصريحاً لأسباب نجهلها، ربما كان ذلك وفاءً لماضيه مع ممدوحه، أو لحبّه لخولة كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين[37]، أو لأسباب أخرى ظلّت طيّ الكتمان، ولكنّه هجاه تلميحاً في كافورياته المدحية والهجائية معاً، ففي قصيدته البائية التي مدح بها

---

[33] شرح ديوان المتنبي: 373/4.

[34] انظر شرح البرقوقي للبيتين.

[35] الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي، ابن جنّي، ص 177.

[36] شرح ديوان المتنبي: 83/4 ــ 87.

[37] انظر المتنبي، محمود محمد شاكر.

كافوراً سنة ست وأربعين وثلاثمائة يوازن بين عطاءات سيف الدولة القليلة وعطاءات كافور الكثيرة، ويردُّ على مَنْ لامه بهجر حلب إلى مصر:

قالوا هجرتَ إليه الغيثَ قلتُ لهُم ... إلى غُيوثِ يَدَيهِ والشآبيب
إلى الذي تَهَبُ الدُّولاتِ راحتُهُ ... ولا يَمُنُّ على آثارِ مَوهوبِ[38]

وإذا وقفنا عند عبارته "وذاك أنّ الفحول البيض عاجزة عن الجميل" في هجاء كافور أدركنا أن سيف الدولة واحد من هؤلاء الفحول، وربما كان هو المقصود من هذا البيت، فقد كان لشخصية المتنبي المتعالية أبداً والطامحة إلى المستحيل دور في ذلك، ودور في جلافته وغلظة طباعه وعبارته، فهو ــ وإنْ فضَّل سيف الدولة على سواه من الممدوحين في قصيدة أرسلها سنة ثلاثة وخمسين وثلاثمائة ــ لا يزيد على أن يجعل ممدوحيه ركائب له:

ومَن رَكِبَ الثَّورَ بَعدَ الجَوا ... دِ أنكَرَ أظلافَهُ والغَبَب[39]

هذا قام المتنبي بتحويل الموضوع المغلق على نفسه، وهو المديح، إلى موضوع مفتوح على موضوعات أخرى، أو نصٌّ مفتوح على نصوص أخرى، فإذا المديح يستبطن الهجاء أو التقريع الشديد أو العتاب، ولذلك اقتحم نص المتنبي هنا بنية الثقافة الشعرية السائدة بقصد تغييرها.

ــ 3 ــ

النص المفتوح على التأويل في قصيدة المتنبي: المتنبي شاعر مثقف بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، فالعودة إلى معجمه الشعري تؤكد ثقافته اللغوية والدينية والتاريخية ومعرفته بالحكمة وأقوال الأولين وسوى ذلك، فقد أخذ لغته عن الأعراب في الصحراء، ونهض إلى الحكمة والفلسفة، فاستفاد من حكم أرسطو، وبنى من حجارتها بعض أبياته في الحكمة، وقد أشار شُرَّاحُ ديوانه إلى ذلك، واتّهمه بعض خصومه بأنّه سطا على المعلّم الأول، واستفاد المتنبي من فكر القرامطة، ويُحكى أن لأبي الفضل الكوفيّ ــ هو شخصية غامضة ــ أثراً عميقاً في تكوينه الفكري، وقد كان هذا الرجل فيلسوفاً، وقيل هو الذي أضلَّ المتنبي وهوّسه وعرّقه بالفلسفة اليونانية، وقد خصّه المتنبي بقصيدة مدحه فيها بعد عودته من بادية السماوة، وكان معجباً به أشدّ الإعجاب، فرفع مقامه إلى مقام أعلى من مقامات البشر، فقال:

نورٌ تَظاهرَ فيكَ لاهوتيَّةٌ ... فتكادُ تَعلَمُ علمَ ما لن يعلما
ويَهمُّ فيكَ إذا نَطَقتَ فصاحةً ... من كُلِّ عضوٍ منكَ أنْ يَتَكَلَّما[40]

---

[38] شرح ديوان المتنبي: 1/296. الشؤبوب: الدفعة الشديدة من المطر.
[39] المصدر نفسه: 1/227.
[40] شرح ديوان المتنبي: 4/174.

حـاول المتنبـي أن يستنطق اللغة الشعرية كما لم يفعل ذلك شاعر عربيٌّ من قبل، فكانت اللغة طـيّعة بيـن يديـه، وغاص في أعماقها بحثاً عن اللؤلؤ المكنون، وكان سبّاحاً ماهراً في بحر اللغة عارفـاً بأسرارها وخباياها وكنوزها، في حين اكتفى سواه من الشعراء بالقريب القريب من السطح، والمشـكلة أنّـه كان يعي ذلك، فانتقل من جغرافية النص إلى جيولوجيا النص، وأخذ يحفر في عمق اللغـة بدلاً من أن يتوقف عند سطحها، وأخذت طبقات النص تخفي كثيراً من الدلالات التي تعتلج في نفسـية المتنبي، ولكنّ السطح ظل يرشح بها ويستقر عنها، ومن ذلك ــ مثلاً ــ تداخل صورة الذات بصـورة الآخـر، فقـد ألـبس المتنبـي ممدوحه صورة خلعها عليه من ذاته، وهي صورة البطل الأسـطوري، وقد تقمّص المتنبي شخصية سيف الدولة تعبيراً عن الرغبات المكبوتة في داخله، وهو البطل الذي تخشى غضبه ملوك الأرض، والسيّد الذي تعترف الأيام بسيادته:

تَظَـلُّ مُلـوكُ الأرضِ خاشِـعةً لَـهُ تُفارِقُـهُ هَلكـى وتَلقـاهُ سُـجَدا[41]

وتـتحدّ صورة الممدوح بصورة المادح، ليشكلا معاً صورة الحلم بالبطل الأسطوري الذي كان المتنبـي يـتوق إلـى تحقيقه، أو كأنّه يستخدم تقانة القناع الدرامي، فهو يخاطب نفسه حين يخاطب الممدوح في تشكيل صورة البطل الأسطوري الآتية:

وَقَفْـتَ وَمـا فـي المَـوتِ شَكٌّ لِواقِفٍ كَـأَنَّكَ فـي جَفـنِ الـرَّدى وَهْـوَ نـائِمُ

تَمُـرُّ بِـكَ الأَبطـالُ كَلمـى هَـزيمَةً وَوَجهُـكَ وَضّـاحٌ وَثَغـرُكَ باسِـمُ

تَجـاوَزتَ مِقـدارَ الشَّـجاعَةِ والـنُّهى إِلـى قَـولِ قَـومٍ أَنـتَ بِالغَيـبِ عالِمُ[42]

كـان المتنبي يؤمن إيماناً مطلقاً في تعاليه على الآخر بأنّه يمتلك ما لا يمتلكه سواه، ولكنّ سواه يمـتلك ما لا يمتلكه هو بالمقابل، وهو أحقّ منه، هو يمتلك الموهبة الخارقة والشاعرية الفريدة، وكان كثـير مـن ممدوحـيه ورجـالات عصره ــ حسب وصفه ــ جهلة، ولكنّهم يمتلكون المال والجاه والسـلطة، وهـذه إشـكالية تجربـته الشـعرية، وسرٌّ من أسرار طموحه الدائم، وهي تشكّل سؤاله المسـتمرّ: لماذا لا يمتلك السلطة والمال من يمتلك العبقرية؟ ولماذا يعيش العبقري على هامش الحياة فـي حين يتنعّم الآخرون بالثروات والجاه؟ ولماذا لا يقود العبقريُّ الجيوش ويفتتح البلدان ما دام هو لا يسـتطيع أن يفتتح اللغة. ويكتشف ثراءها الدفين؟ وكأنّ اللغة الشعرية ما وجدت إلاّ له، فهو يلعب بهـا ويشـكّلها حسـبما يـريد، في حين كانت اللغة صعبة على سواه، سواء أكانوا من الشعراء، أم العلماء، ولذلك يخاطب ممدوحه بفظاظة وتعالٍ وادّعاء:

أَجِزْنـي إِذا أُنشِـدتَ شِـعراً فَإِنَّمـا بِشِـعري أَتـاكَ المـادِحونَ مُـرَدَّدا[43]

---

[41] المصدر نفسه: 4/2.

[42] المصدر نفسه: 101/4 ــ 103.

[43] المصدر نفسه: 14/2.

أما قصائده فهي شوارد لا يجد صعوبة في نظمها، وكأنها تأتيه عفواً، وتنتشر في ... الأرض، وينشغل العلماء والشعراء في مراميها البعيدة من دون أن يتوصّلوا إلى حل مقنع ... صعبة المنال، في حين أنه ينام قرير العين مرتاحاً، ساخرا من جهلهم وكثرة ادعاءاتهم:

أنامُ ملءَ جُفوني عن شَواردِها ‏ ‏ ‏ ويسهرُ الخلقُ جرّاها ويختصِمُ

وبناءً على ما سبق فإنّ قصائد المتنبي ــ كما يدّعي ــ تختلف عن سواها، فهي أكثر فاعلية في المتلقّين وأوسعُ انتشاراً، وهذا ما صرّح به في قصيدة يمدح بها سيف الدولة:

وعندي لكَ الشُّردُ السائرا ‏ ‏ ‏ تُ لا يختصصنَ من الأرضِ دارا

قوافٍ إذا سِرنَ عن مقولي ‏ ‏ ‏ وثبنَ الجبالَ وخُضنَ البحارا

ولي فيكَ ما لَم يَقُل قائلٌ ‏ ‏ ‏ وما لم يسِر قمرٌ حيثُ سارا[44]

كثُر شراح ديوان المتنبي، واختلفوا حول تفسير بعض أبياتها اختلافاً لم يعرفه ديوان شاعر عربي من قبل ومن بعد، فالمتنبي لم يكن يُفصح كلّ الإفصاح عمّا يختلج في داخله، فقد سكت عن كثير مما يريد أن يصرّح به وأخفاه، وألزم نفسَهُ بالصبر، وحبَسها عن الكلام، ولو أظهر ما كان يريده، بخاصة في ساعات غضبه والشدائد التي تعرّض لها، لوصلنا منه شيء كثير، وغير بعيد عنا تلك الإشارة اللّماحة السريعة التي دعت باحثاً مثل محمود محمد شاكر أن يذهب إلى أنّ المتنبي كان على صلة حبّ بخولة، وأن يُعيد الخصومة التي نشأت في بلاط سيف الدولة بين الشاعر من جهة، وأبي فراس وأبي العشائر من جهة إلى هذه الصلة، وقد أسعفته في ذلك عبارة (ولا ودّ بلا سبب)، فتساءل عن جوهر هذا الودّ وطبيعته في البيت الشهير:

ولا ذَكَرتُ جَميلاً من صَنائعِها ‏ ‏ ‏ إلاّ بكيتُ ولا وُدٌّ بلا سببِ[45]

كان المتنبي يستخدم أساليب جديدة في قصائده، ومنها اللاّ مباشرة والمداورة وإلباس الفكرة ثوباً شفافاً، فيخلق إشكالية في التلقي، ففي قصيدة يمدح المتنبي بها أبا العشائر ويودّعه يقول:

تُنشدُ أثوابُنا مَدائحَهُ ‏ ‏ ‏ بألسُنٍ مالَهُنّ أفواهُ

إذا مَرَرنا علَى الأصَمّ بها ‏ ‏ ‏ أغنتهُ عن مِسمَعيه عيناهُ[46]

يصف الشاعر ممدوحه بأنّه كريم، ولكنّه لا يدخل إلى هذه الصفة من الباب القريب، وإنّما حاول أن يُلبسها ثوباً جديداً، فذهب إلى أنّ الممدوح يخلع علينا أثواباً، فنرتديها، فيراها الناس علينا،

---

(44) المصدر نفسه: 84/4.

(45) المصدر نفسه: 198/2.

(46) شرح ديوان المتنبي: 221/1.

(47) المصدر نفسه: 400/4.

ويعلمـــون أنّهـــا من هداياه، ولذلك تقوم هذه الأثواب مقام الألسنة في التعبير عن كرم الممدوح، و دلالـــة لا مباشـــرة وبعيدة، وتحتاج من القارئ إلى إعمال الذهن، وتدعى هذه البلاغة بلاغة الصمـ أو الـــبلاغة بالوســـاطة، فالثـــياب هـــي التـــي تتكلّم وتُفصح وليس اللسان، وهي إشارة سيميولو واضحة.

ويمتـــنع المتنبـــي عـــن التســـمية والتحديد في بعض قصائده المدحية، وهذا ممّا يعزز شاعر الـــنّص، ويصير سابحاً في فضاء المعنى قابلاً لكلّ حالة مشابهة، وليس هو مختصاً بحالة معينة، أ أن الـــنص ينفتح على حالات مشابهة، في حين يكون التحديد مقتصراً على حالة واحدة أو مناسبة م وقـــد ذهـــب مالارمه إلى أنّ "تسمية الشيء حذف لثلاثة أرباع متعة القصيدة التي صُنعت من سع الـــتحقّق شـــيئاً فشـــيئاً، فالإيحاء بالشيء إنّما هو الحلم"[48]، ولذلك كان مطلع ميمية المتنبي في مد سيف الدولة في وقعة الحدث عائم الدلالة، منفتحاً على الحالات المشابهة:

عَلـــى قَـــدرِ أهـــلِ العَـــزمِ تَأتي العَزائمُ وتَأتـــي علـــى قَـــدرِ الكِـــرامِ المَكـــارمُ
وتَعظُـــمُ فـــي عَيـــنِ الصَغيرِ صِغارُها وتَصـــغُرُ فـــي عيـــنِ العظيمِ العظائمُ[49]

ولـــيس جديـــداً أن يُقـــال إنّ بنـــية اللغـــة الشـــعرية وطبيعة علاقاتها غير لغة النثر، فأهدافهما ووظائفهمـــا مختلفة، وهما من طبيعتين متضادتين، فإذا كانت وظيفة لغة النثر في التوصيل والإبلاغ فـــإن لغـــة الشعر ذات وظيفة تشويشية، لأنّ غاية هذه غير غاية تلك، وإذا كانت لغة النثر وسيلة إلى غايـــة فـــي ذاتها، ولذلك هي تقوم على الانزياح والاستعارات والمجازات والتكثيف وبلاغة الاقتصاد والمحو، ولنحاول قراءة بيت المتنبي الآتي في مديح سيف الدولة:

بَـــناهَا، فَـــأعلى، وَالقَـــنا تَقْـــرَعُ القَـــنا وَمَـــوجُ المَـــنَايا حَولَهـــا مُـــتَلاطم[50]

يـــتألف البيـــت من أربع وحدات صغيرة: الأولى (بناها)، الفعل (بنى) مسند إلى ضمير مستتر يعـــود إلى سيف الدولة، والضمير (ها) المتصل يعود إلى قلعة الحدث، والثانية (فأعلى)، الفاء عاطفة بعـــد ترتيب، والفعل مسند إلى ضمير مستتر، والمفعول محذوف لمعرفته (فأعلاها) أي قلعة الحدث، والثالـــثة (القـــنا تقرع القنا) جملة اسمية تتضمن جملة فعلية خبرية لبيان زمن البناء وحالته، والرابعة (موج المنايا حولها متلاطم) جملة اسمية لبيان مضمون الجملة السابقة ونتائجها.. الخ.

إذا عددنـــا هذا البيت نصّاً كاملاً فإنّنا نتلمس بسهولة أنّه يتضمّن بنيتين: سطحية وعميقة، وهذا يعنـــي أنّه يتضمّن معنى تقوله الأبيات مباشرة، ومعنى آخر لا تصرّح به، وإنّما هو ملموح ومتروك

(48) Poésies, MALLARMé, P.265.
(49) شرح ديوان المتنبي: 4/94.
(50) المصدر نفسه: 4/96.

للقارئ لكي يُعيد إنتاجه وإظهاره إلى الملأ، وإذا كان هذا المعنى موجوداً فهو الذي يمنح هذا البيت صفة الشاعرية والانفتاح على التأويل.

تقول البنية السطحية للبيت: إن سيف الدولة قد بنى قلعة الحدث، وأعلى بناءها في وقت كانت فيه رماح المسلمين تقارع رماح الروم، وكأنّ بحر الموت متلاطم الأمواج غاضب لهول هذه المعركة وكثرة قتلاها في تلك اللحظة، وهو معنى قريب، نثر، وكأنّه خبر عاديّ أو نص تاريخي (وثيقة) يصف البناء والقتال معاً.

لو حاولنا أن نفكّك هذا البيت بحثاً عن البنية العميقة وبلاغة النص لأدركنا أنّ في خباياه أكثر ممّا في ظاهره، فالنّص لا ينقل خبراً عادياً، وإنّما هو ينقل حالة، فقد قدّم الشاعر فعل البناء على فعل القتال، وهذا مخالف للعادة، والمألوف والمنطق، فلا يكون البناء في مكان يكون فيه القتال إلاّ بعد انجلاء المواقف والنتائج، وكأن الشاعر يريد من ذلك أن يقول أو يلمح إلى أن ثقة سيف الدولة بالنصر كانت قاطعة قبل أن يبدأ بالقتال وقبل أن يسير بجيشه إلى هذا الحصن، ولذلك كان البناء والقتال في لحظة واحدة، وكأن الأمير يختصر الزمان للاحتفال بالنصر والبناء، وفي هذا التقديم دهشة ومفاجأة، فالروم يحتلّون القلعة ويتحصّنون بأسوارها، فهل هو يبنيها لهم أو يبنيها لجنوده؟ ولذلك كان لهذا التقديم دلالة إيحائية انتشارية لا محدودة، وكان له بلاغة مختلفة، فلو كان قدّم القتال ــ وهو مقدّم عقليّاً ــ لكان الكلام نثرياً أو متلائماً مع المنطق والواقع، لكنّه قدّم غير المقدّم، فخالفهما.

ولنعد إلى الوحدات الصغرى لتفكيكها، ونبدأ من الوحدة الأولى "بناها" فالفاعل ضمير مستتر يعود إلى سيف الدولة، وهذا يعني أنّ الشاعر يسند الفعل إلى غير فاعله، وهو البنّاءون، ليبيّن ماهية البطل الأسطورية، وهذا الفعل في هذا الوقت غير عادي، ولا يُقدم عليه إنسان إلاّ إذا كان خارقاً، ثمّ إنّ الشاعر حذف ما هو معروف "القلعة"، واستبدل ضميرها بها، ولذلك هو يبتعد عن التفاصيل التي يضيق بها البيت الشعري، وكذا شأن الوحدة الصغرى الثانية "فأعلى"، فالفاء عاطفة تعني الترتيب وعدم الانقطاع، وقد حذف ضمير المفعولية لمعرفته، وأسند فعل البناء مرّة ثانية إلى غير فاعله، وتفيد الوحدتان الاستمرار في البناء، وصورة القلعة متحوّلة بين لحظة وأخرى، فكأنّها شيء ينمو سريعاً، فحركة البناء شبيهة بحركة الحرب، يرفع البنّاءون المداميك، ويحاول الأعداء تهديمها، ولكنّ السيوف تحصدهم واحداً فواحداً، وكلما قلّ عدد الأعداء ارتفع البناء شامخاً عالياً، ثمّ إن في عملية البناء دلالة أخرى لم يتعرّض لها البيت صراحةً، وإنما هو يوحي بها، وهي ثقة البطل الأسطوري بأنّ الثغر مفتوح لا محالة، ولذلك كانت علمية البناء تتضمن المعاني التي لم يصرّح بها البيت، وأهمها محاصرة المسلمين الجنود الروم داخل القلعة والقضاء عليهم، وهكذا يكون لتقديم عملية البناء دلالات ملموحة تجاوزها البيت، ولم يتعرّض لتفصيلاتها، وإنما تُركت للقارئ، وهذا هو المتنبي في لغته الملحمية اللمّاحة، وهي أحد أسرار شاعريته الفذّة، يختصر حين ينبغي الاختصار، ويؤكد حين

يحتاج المعنى إلى تأكيد، ونتساءل هنا: أما كانت عبارة "القنا تقرع القنا" عبارة تغني عن عبارة "وموج المنايا حولهم متلاطم" أو أنّ البيت كان بحاجة إليها عروضيًّا ليتمّ النصف الثاني النصف الأول منه؟ وهل يُعقل أن يكون النصف الأول بهذه البلاغة الشعرية الملحمية الرفيعة، ليأتي ــ بعد ذلك ــ النصف الثاني حشواً لا طائل منه، وكأنّه نظم أجوف؟!

ليست الوحدة الأخيرة توكيداً لما سبقها، وليست شرحاً لها أو تفصيلاً، وإنّما هي امتداد لما سبقها لبيان حركة القتال التي تحتاج إلى بيان، وقد اقتضت إيقاعية الحركة الملحمية هذه العبارة لتبين أنّ القتال كان مثمراً وشديداً وقتال الأبطال من الطرفين، لتكون ثقة البطل بالنصر أعظم، وهو نصر بعد معاناة وجهاد مرير، وقد غاد الثغر بهذا القتال المتواصل الشديد من الطرفين بحراً متلاطم الأمواج من القتلى، أو هي ساعة الصفر والحسم والتهديم والبناء، غدا الثغر بحراً من الدماء التي اختلطت من هنا ومن هناك، ففاضت على جانبيه وحوله فيضان السهول.. إنها المعركة الحدث، معركة الملحمة الكبرى، ولذلك لم تكن العبارة الأخيرة مجانية، وإنّما هي ذات وظيفة إيقاعية لاستقرار المعنى في مستقرّه.. هذا غيض من فيض حول هذا البيت الشعري الذي يتضمّن في داخله فوق ما يتضمنه في سطحه وظاهره من دلالات نثرية عادية، ولذلك اكتست لغة الشعر بانفتاحه على احتمالات دلالية متعددة، وقد تميزت هذه اللغة باقتصاد وتكثيف واختصار وحذف، وهي بعيدة عن التفصيلات والثرثرات، وبعيدة عن التمطيط والتمدد النثريين، وهي لغة القفز من هاوية إلى أخرى ضمن إيقاع حركي نابض، ومن أهم صفاتها اللا تحديد في الأشياء والأسماء واتجاهات الحركة والإيقاع، ولذلك كان في البيت من الدلالات أضعاف مضاعفة مما فيه من كلمات، فهو مكتظٌ بالمعنى ومعنى المعنى.

– 4 –

جماليات النص المفتوح في شعر المتنبي: للنص المفتوح في الشعر جماليات كثيرة ومتنوّعة، وبخاصة ما يتّصل منها بالقارئ الذي كان منفعلاً في النّص المغلق، فغدا فاعلاً في النص المفتوح، وتحول النّص ذاته إلى وسيلة اختبار نفسية، فالممانعة تعني الأخذ والردّ والجذب والتنافر من دون انقطاع، وهذا يعني أنّ الطرف الأول (الشاعر) يحصّن نفسه، وأنّ الطرف الثاني (القارئ) يحتاج إلى أن يبذل جهوداً مضاعفة للوصول إلى غرضه، فإذا كان ماهراً واستطاع بعد لأي أن يفتح بعض مغاليق النّص ويكتشف أبعاده ودلالاته، تولّدت عن ذلك جمالية الاكتشاف ولذّته التي تبعث في النفس القلقة المتعة والراحة بعد التعب والوصول إلى الغاية بعد الجهد، وارتياح القارئ إلى قدرته على اختبار مجالات الإبداع.

ولا ينجم الإحساس بالجمال في الفنون عن معنى نبيل أو حقير، ولو كان الأمر كذلك لما استحقّت لوحة "الحذاء" لفان كوخ ما نالته من استحسان وتقدير، وقد ذهب الجاحظ قديماً إلى أنّ "المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقرويّ والمدنيّ، وإنما الشأنُ

فـي إقامة الوزن وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع، وجودة السّبك، فإنّما الشعر صناعة، وضرب من النسيج، وجنسٌ من التصوير"[51]، ولكن الإحساس بالجمال ناجم عن فنيّة العمـل، ولـيس لصدقه أو كذبه مع مرجعياته أيُّ قيمة جمالية، ولا يهتمُّ المتلقي في الشعر أن تكون صـورة سـيف الدولـة أو صورة كافور مطابقة لما جاء في الواقع أو التاريخ، وليست هذه وظيفة الشـاعر، وإنّمـا هـي وظـيفة المؤرّخ، كما بيّن ذلك أرسطو في كتابه "فن الشعر"[52]، في حين أنّ الشـاعر يُغلّب الوظيفة الشعرية على الوظيفة المرجعية، ولذلك يُسمح بالتلاعب باللغة، فيصنعها وفق هـواه حتى إنها تبدو بلا مثال أو أنموذج، وكلّما استطاع أن يُقيم الهوة بين الدال والمدلول استطاع أن يحـرّر الـدال مـن هيمنة المدلول الواحد وسلطته، ويُصبح الدال حراً، وهو لا يُحيل إلا على نفسه، وهكذا تخرج اللغة من أفقها النثري أو التداولي إلى آفاق رحبة يسبح فيها الدال بحريّة مطلقة.

ويخـرج الـنص المفتوح بغموضه وتعدّد دلالته من المتشابه إلى المختلف، فتخرجُ جماليتهُ من السّائد إلى المجهول، ويؤسّس لجمالية الاختلاف والتعدّد، وإذا كانت بلاغة الوضوح تُفقد النص كثيراً من جمالياته التي يبثُّها النص المفتوح الموارب، لأنّ البوح بالأشياء والتفاصيل تعريةٌ لها، فإن بلاغة الغمـوض إخفاءٌ لما هو جوهري، وإذا كانت بلاغة الوضوح تسعى إلى توحيد الأذواق ضمن جمالية مرسـومة سـلفاً ممتدة عبر الأزمنة، فإنّ بلاغة الغموض تسعى إلى تعدّد الأذواق واختلاف الفهم في درجاتـه ومسـتوياته وآلياته، واستقلال شخصية المتلقي عن شخصية الشاعر وانفصاله عنه، وحرية حركته في البحث عن الدلالات الهاربة والمختلفة وراء الدلالات الظاهرة، ممّا يتيح للمتلقي حرية في الحـركة والإبـداع والـتأويل، وتنجم عن ذلك كلّه جماليات النص المفتوح، وأهمُّها في شعر المتنبي جمالـيات الغضـب والثورة وجماليات التساؤل، وجماليات الصدمة والمفاجأة، وجماليات الاختلاف، وجماليات التأويل.

إنّ المتنبـي من الشعراء المؤسسين لجماليات الغضب والثورة في الشعرية العربية، فنصّه ملبّدٌ بالغـيوم والقهر والإحساس بالظلم وفساد العصر، وهو ملبّد بالدماء والثورة العارمة، ولذلك ذهب منذ صـباه، وهـو دون العشـرين من عمره، مذهباً غريباً، فهو يسعى إلى تطهير الأرض من الخانعين والخدم والمتسلّطين على الحكم، فيقول:

أرى أُناسـاً ومَحصـولي عَلـى غَـنَمِ	وَذِكـرَ جـودٍ ومَحصـولي عَلـى الكَلِـمِ
وَرَبَّ مـالٍ فَقـيراً مِـن مُـروءَتِه	لَـم يُـثرِ مِـنها كَمـا أَثـرى مِـنَ العَـدَمِ
سَيَصـحَبُ النَصـلُ مِنّـي مِـثلَ مَضـرِبِه	وَيَنجَلـي خَـبَري عَـن صِـمَّةِ الصِـمَمِ
لَقَـد تَصَـبَّرتُ حَـتّى لاتَ مُصـطَبَرٍ	فَـالآنَ أُقحِـمُ حَـتّى لاتَ مُقـتَحَمِ

---

(51) الحيوان: 1/131-132.

(52) فن الشعر، أرسطو، ص26.

لأتركَنَّ وجوهَ الخيلِ ساهمةً والحربُ أقومُ من ساقٍ على قدمِ
أيملكُ المُلكَ والأسيافُ ظامئةٌ والطيرُ جائعةٌ لحمٌ على وضمِ
من لو رآني ماءً ماتَ من ظمأٍ ولو مثلتُ له في النومِ لم ينمِ
ميعادُ كلِّ رقيقِ الشفرتَيْنِ غداً ومن عصى من مُلوكِ العُربِ والعَجَمِ(53)

هذه الثورة العارمة ناجمة عن فساد العصر الذي عاش فيه المتنبي، فهو شخصية لا تقبل التدجين، وكأنّه قادم من بلاد الرفض والتمرّد، وهو لا يقبل بما هو سائد في عصره سياسةً ومعتقداً وثقافة وشعراً، وكأنه جاء يحمل مصيره على كتفيه، ولذلك كان يجاهرُ بما في نفسه حيناً، وكان يُواري ما في نفسه حيناً آخر، فيقول شيئاً ويريد سواه، فواقع العصر مبثوث في كل قصيدة من قصائده، ونادراً ما تقع على قصيدة لا نستشفّ عبرها حالة من أحوال الناس، ولذلك كان في حرب دائمة مع الناس صغاراً وكباراً، وإذا حاولنا أن نتقصّى العناصر التي شكّلت جانبي الغضب والثورة في شخصيته وشعره وجدناها كثيرة، وأهمّها ثلاثة: الأول فساد العصر كل العصر، وتراجع القيم الأصيلة والكلمة العبقرية، وهذا ما يواجهه الدارس في غير موضع من قصائده، ولذلك ذهب كالطائي إلى أنّ المجد للسيف وأنّ زمان القلم قد ولّى، وهذا ما كان يؤلمه ويقضّ مضجعه، فقد ذكر ذلك في قصيدة يرثي بها فاتكاً ويبحث عمّن يشبهه دون جدوى، حتى إن إبله أخذت تسخر ممّا يقوم به، لأن البطل الذي يبحث عنه لا وجود له، ولأن القيم العربية الأصيلة قد ذهبت بذهاب رجالها:

ما زلتُ أضحكُ إبلي كلّما نظرتْ إلى من اختضبَتْ أخفافُها بدمِ
أُسيرُها بينَ أصنامٍ أُشاهدُها ولا أُشاهدُ فيها عفّةَ الصَّنمِ
حتّى رجعتُ وأقلامي قوائلُ لي المجدُ للسيفِ ليسَ المجدُ للقلمِ
اكتُبْ بها أبداً بعدَ الكتابِ به فإنّما نحنُ للأسيافِ كالخدَمِ(54)

لذلك ذهب المتنبي إلى تعظيم نفسه والإعجاب بأفعاله وأخلاقه وعبقريته كلّ مذهب، ومال إلى تحقير الآخرين حتى لو كانوا ملوكاً، فوضع نفسه في مرتبة أعلى من مراتبهم، فهم عبيد غاياتهم، وهو سيّدها، وهم ــ من وجهة نظره ــ جبناء، وهو المقدام، ولذلك فإن الناس لا يصلحون إلا أن يكونوا بعراناً يركبهم إلى ممدوحه:

لو استطعتُ ركبتُ الناسَ كلَّهُمُ إلى سعيدِ بنِ عبدِ اللهِ بُعرانا
فالعيسُ أعقلُ من قومٍ رأيتُهُمُ عمّا يراهُ منَ الإحسانِ عُميانا(55)

(53) شرح ديوان المتنبي: 4/156-161.
(54) شرح المتنبي: 4/291-292.

لم تقتصر عداوة المتنبي على الناس، وإنّما كان يتصور أنّ الدهر والأقدار تحاربه، ولذلك شنّ حملة شعواء على الدهر، وهو يرتفع فوق الناس والملوك في آنٍ معاً، وهو لا يعادي الناس لأنهم — كما يقول — بعران أذلاء وحسب، وإنّما هو فوق الملوك والقادة، لأنّ الدهر العظيم لا يتقصّد سوى العظماء، وما الدهر نفسه سوى فارس من الفرسان الذين ينازلهم المتنبي:

أُطاعِنُ خَيلاً مِنْ فَوارِسِها الدَّهرُ ... وَحيداً وما قَولي كَذا ومَعي الصَّبرُ

وأَشجَعُ مِنّي كُلَّ يَومٍ سَلامَتي ... وما ثَبَتَت إلا وَفي نَفسِها أَمرُ[56]

والعنصر الثاني من العناصر التي شكّلت جانبي الغضب والثورة في شخصية المتنبي وشعره الجانب الذاتي المتمثّل في طموحه الجامع، وإعجابه الشديد بهمّته وعبقريته، وهذا مبثوث في شعره، بل هو داء التسيُّد الذي يجري في شرايينه، ولا يرى المتنبي إنساناً يستحقّ السيادة سواه، فكانت صورة البطل الأسطوري في أماديحه منسوخة عن نفسه، وبخاصة أنّه كان دائم التذكير لأنّه فوق الجميع:

أَمِطْ عَنكَ تَشبيهي بِما وكأنّهُ ... فَما أَحَدٌ فَوقي ولا أَحَدٌ مِثلي[57]

والمتنبي — وإن كان يستهينُ بدور الشاعر في عصره — لا يتنازل عن صفته شاعراً، وربما كانت هذه الصفة هي التي يمتلكها حقيقةً لا وهماً، ولذلك كان دائماً يدّعي بأنّه ربُّ القوافي وملك الشعراء، وهو مسيح الشعر كما يقول حين أرسل إليه أحد ممدوحيه وكيلاً له يتعرّض للشعر، ليناشده ويمدحه، ومع ذلك لم تزد صورة ذلك الشاعر عن طبيب عليل جاء يداوي مسيحاً يحيي الموتى ويصنع المعجزات:

تَيَمَّمَني وَكيلُكَ مادِحاً لي ... وأَنشَدَني مِنَ الشِّعرِ الغَريبا

فَآجَرَكَ الإلَهُ عَلى عَليلٍ ... بَعَثتَ إلى المَسيحِ بِهِ طَبيبا

وَلَستُ بِمُنكِرٍ مِنكَ الهَدايا ... وَلَكِن زِدتَني فيها أَديبا[58]

أما العنصر الثالث فهو حالته الاجتماعية، فقد كان المتنبي يشكو الفقر والعوز مع أنّه الرجل المختلف والشاعر المثقّف، ولذلك نقم على المجتمع نقمة عارمة، وسعى إلى تغيير أوضاعه سعياً حثيثاً، وسار من مكان إلى آخر يطلب المجد والمال والسؤدد، فقال:

أَينَ فَضلي إذا قَنِعتُ مِنَ الدَّهـ ... ـرِ بِعَيشٍ مُعَجَّلِ التَّنكيدِ

---

(55) المصدر نفسه: 4/355-356.

(56) المصدر نفسه: 2/252.

(57) المصدر نفسه: 3/281.

(58) المصدر نفسه: 1/272.

ضاقَ صَدري وَطالَ في طَلَبِ الرز   قِ قيامي وَقَلَّ عَنهُ قُعودي[59]

هكذا كان لموضوعات الغضب والثورة جماليات مختلفة في شعر المتنبي، وكانت هذه الموضوعات عوامل في تفتيق هذه الجماليات من خلال بلاغة الغضب والتنوّع الإيقاعي الدرامي.

والمتنبي من المؤسّسين أيضاً لجماليات التساؤل في الشعرية العربية، فالتغييرات التي جاءت قبله في بنية القصيدة قُبلت إلى حدٍّ ما، ووجدت من يُناصرها، كدعوة أبي نواس للعصرنه، وعمل أبي تمام حول بنية القصيدة، ولكنّ التغييرات التي حملتها قصائد المتنبي ومواقفه وسلوكه رُفضت منذ بداياتها، ولم يناصرها سوى قلّة من أنصاره، لأنّها مخالفة لمنطق العصر من جهة، ولخطورتها من جهة ثانية، وأولها ادعاؤه النبوة، وآخرها السعي وراء سلطة القصيدة والسيادة من خلال العبقرية الفنيّة التي يعتدّ بها، ممّا شكّل التساؤلات الأولى حول هذا الشاعر وشعره، ثمّ إنّ نصوصه تثير أسئلة أكبر مما تحاول الإجابة عن دلالة أو مشكلة محدّدة، فلم يأت المتنبي ليبحث عن السلام في فضاء القصيدة العربية، وإنما جاء ليُقيم حرباً ضروساً في فضاءاتها... جاء ليعبّر عن حالة داخلية، فتعالى على شعراء عصره، واستهان بهم وبقصائدهم، ولم يسلم من لسانه النحويون والنقاد وملوك عصره غائبين أو حاضرين، ووصلت به العنجهيّة إلى أن يجعل من القدر عدواً له، وكأنّه شخصية تراجيدية تشتغل الأقدار بمصيرها قبل ولادتها، ويتساءل المرء بعد كلّ هذا الطواف في شعر المتنبي: لماذا لم يكن الرجل كالشعراء الذين عاصروه أو سبقوه؟ لماذا لم يكن هادئاً عاقلاً كزهير أو النابغة أو أبي تمام، وهو صاحب الحكم الجواري والأمثال السواري؟ لماذا كان انتحارياً يحمل حتفه على راحتيه ولا يسلم من لسانه صغير أو كبير؟ لماذا لم يكتف بالأعطيات والأموال والعبيد كما اكتفى سواه من شعراء عصره أو ممن سبقوه؟

تُثير قصائد المتنبي في ذهنية المتلقّي كلّ هذه الأسئلة، كما تُثير سواها وسواها، وبخاصة إذا كان هذا المتلقي قارئاً جيداً للشعر العربي من العصر الجاهلي إلى عصر المتنبي، صحيحٌ أنّ محاولات جادة قامت لتغيير بنية القصيدة قبل المتنبي، ولكنها كانت محاولات فنية، فحاول بشّار بن برد أن يؤسّس لشعبيّة الشعر وجذب فئات مختلفة من القراء إليه، وحاول أبو نواس تغيير منهج القصيدة وبنيتها الفنية، في حين حاول أبو تمام الغوص وراء المعاني الشاردة وكسر نمطية المعنى، والخروج على عمود الشعر العربي، ولكنّ تغييرات المتنبي ذات طابع رؤيوي، فهو قد جاء ليُغيّر بنية العالم ونظامه، جاء ليعلن حرباً حقيقية، ولذلك كانت دعوات الشعراء مقبولة في حين رُفضت دعوة المتنبي، وقد واجه هؤلاء الشعراء سلطة القصيدة، وواجه المتنبي سلطة السيادة والحكم من خلال القصيدة، ولذلك تخضع قصائده لمنطق العتمة وبلاغة القوة والارتجاج، وهي لا تحمل إجابات

---

(59) المصدر نفسه: 44/2.

قريبة، وإنّما تظلّ دلالاتها معلّقة ومؤجّلة ومُرْجَأة، ويظلّ القارئ في شوق لمعرفة طبيعة هذه الشخصية التراجيدية السيزيفية...

ويؤسس المتنبي أيضاً لجماليات الصدمة والمفاجأة وكسر أفق التوقّع، فقد اعتاد قارئ شعر المديح أن يستمع إلى الشاعر وهو يبثّ إحساساته تجاه الممدوح، ويتحدّث عن فضائله وخصاله وعطاياه، ولكن أن يخصّ الشاعر نفسه بمساحة كبيرة من بنية القصيدة المدحية، فهذا يؤدي إلى تغيير النمط والبنية في الثقافة السائدة، وهذا ما فعله المتنبي، فإذا هو في أماديحه رجل صراع وسيف وبطش وبطولات وعنفوان وعبقرية، وإذا هو في حرب ضروس مع البشرية، بل هو يتسامى على بني جنسه في جوهره حين يقول:

وَمُهجَةٍ مُهجَتي مِن هَمِّ صاحِبِها ... أَدرَكتُها بِجَوادٍ ظَهرُهُ حَرَمُ

وَمُرهَفٍ سِرتُ بَينَ الجَحفَلَينِ بِهِ ... حَتّى ضَرَبتُ وَمَوجُ المَوتِ يَلتَطِمُ

فَالخَيلُ وَاللَيلُ وَالبَيداءُ تَعرِفُني ... وَالسَيفُ وَالرُمحُ وَالقِرطاسُ وَالقَلَمُ

صَحِبتُ في الفَلَواتِ الوَحشَ مُنفَرِداً ... حَتّى تَعَجَّبَ مِنّي القورُ وَالأَكَمُ[60]

وإذا هو في قصيدة مدحية أخرى يصف سيفه وصفاً ملحمياً وأسطورياً، ويخاطبه موازناً بين فعاله وفعال هذا السيف، فإذا هما متشابهان، فيقول:

إِنَّ بَرقي إِذا بَرَقتَ فَعالي ... وَصَليلي إِذا صَلَلتَ اِرتِجازي

لَم أُحَمِّلكَ مُعلَماً هَكَذا إِلـ ... ـلا لِضَربِ الرِقابِ وَالأَجوازِ

وَلِقَطعي بِكَ الحَديدَ عَلَيها ... فَكِلانا لِجِنسِهِ اليَومَ غازي[61]

ولا تقتصر جماليات الصدمة والمفاجأة وكسر أفق التوقع لدى القارئ على قصيدة المديح عند المتنبي، فإذا كانت الصدمة تتشكّل في قصيدة المديح عنده من موازنة هذه القصيدة ضمن أفق الشعر العربي فإن بعض مقاطعه في الغزل تشكّل صدمة مشابهة، ولكن من خلال موازنة شعر المتنبي بين المتنبي المحارب وسفّاك الدماء والمتنبي العاشق المتيم الضعيف المغلوب على أمره، فالقارئ يدرك سلفاً أنّ المتنبي شاعر القوّة والدماء، وليس شاعر الغزل والنساء، وهو شاعر الملاحم والسيوف، وليس شاعر الخمر والدفوف، فالمتنبي ماض في معظم قصائده في القوة والحروب ودكّ الصفوف وفلسفة القوة، ولكنّ بعض مقاطعه في الغزل تبين عن عاشق متيّم ضعيف، مما يشكّل صدمة لقارئه، فلنتأمّل في صورة هذا العاشق المتيّم الضعيف الذي يختلف عن صورة المغامر المشاكس المتمرّد الذي لا يقيمُ في مكان كيف يعرض علينا أبعاد شخصيته وحالته:

---

(60) شرح ديوان المتنبي: 4/85-86.

(61) المصدر نفسه: 2/285.

فَمـــا أُمُـــرُ برَسْـــمٍ لا أُســـائلُهُ ... وَلا بــذاتِ خِمـارٍ لا تُـريقُ دَمـي

تَنَفَّسَـتْ عَـن وَفـاءٍ غَـيرِ مُنصَـدِعٍ ... يَـومَ الرَحـيلِ وَشَـعبٍ غَـيرِ مُلتَـئِمِ

قَبَّلـتُها وَدُموعـي مَـزجُ أَدمُعِهـا ... وَقَبَّلَتنـي علـى خَـوفٍ فَمـاً لِفَـمِ

فَذُقـتُ مـاءَ حَـياةٍ مِـن مُقَـبَّلِها ... لَـو صـابَ تُـرباً لَأَحـيا سالِفَ الأُمَمِ[62]

ويكـون هذا العاشق مرة أخرى أقرب إلى العاشق المتصوف الذي يعرف فنون العشق وأدواته ومسـالكه ولكـنه يخفي ذلك كله حرصاً على مكانة الحبيبة، وهو يدرك أن تمنع الحبيبة يشعل حبات القلوب ويزيد من ولع المتيم العميد، فيقول في مطلع قصيدة يمدح بها سيف الدولة:

لِعَينَـيكِ مـا يَلقـى الفُـؤادُ ومـا لَقـي ... وللحُـبِّ مـا لَـم يَـبقَ منـي ومـا بَقي

وَمـا كُنـتُ ممَّـن يَدخُـلُ العِشـقُ قَلـبَهُ ... ولكـنَّ مَـن يُبصِـر جُفونَـكِ يَعشَـقِ

وَبَيـنَ الرِّضـا والسُّـخطِ والقُربِ والنَّوى ... مَجـالٌ لِدَمـعِ المُقلَـةِ المُـتَرقرِقِ

وأحلـى الهَـوى مـا شَكَّ في الوصلِ رَبُّهُ ... وفـي الهجـرِ فهوَ الدّهرَ يرجو وَيَتّقي[63]

ولكـن المدهـش في الأمر أن المتنبي الذي أنكر على الشعراء شاعريتهم ينكر عليهم أيضاً أن يكونوا عشاقاً، وكأن العشق فضيلة من الفضائل وقيمة من القيم، وهذه مقتصرة عليه من دون سواه من خلق الله أجمعين، وقد اختصر ذلك كله في بيت وحيد في مطلع قصيدة يمدح بها سيف الدولة، فقال:

إذا كـانَ مَـدحٌ فالنسـيبُ المُقَـدَّمُ ... أَكُـلُّ فصـيحٍ قـالَ شِـعراً مُتَـيَّمُ؟![64]

يؤسس المتنبي أيضاً لجماليات التركيب، فأي قراءة تأويلية لنص مفتوح مقبولة إذا كانت منطلقة مـن معـرفة السياق، ولكنها ليست قراءة نهائية، فالمتنبي شاعر مديح، وعلينا أن نقرأ قصائده ضمن سـياق قصائد المديح في الشعر العربي، وقد وجدناه يتلاعب بالألفاظ والدلالات بمهارة لم نعرفها من قـبل، وهـو يستخدم في ذلك بلاغة الإخفاء والمداورة، ويتحدى سلطتين في آن معاً: سلطة أصحاب الأمر والنهي وسلطة الكلام أو البلاغة الواضحة، فقد أغنى قصائده بنفسيته الطموح من جهة، وبصفاته الأسـلوبية المـتفردة مـن جهة، ولذلك كانت معرفة سياق المديح ضرورية لإدراك جماليات النص المفـتوح، وهي جماليات التركيب، فقصائده ذات بنية مركبة من جهة الموضوعات، فقد خص نفسه بمسـاحة كما اشتغل على موضوعين متناقضين في آن معاً، ظاهراً وباطناً، فكان يهجو أو يعاتب أو يقـرع ممدوحـه، وهي مركبه ثانياً من خلال الأسلوب المداور واللامباشرة لإخفاء دلالاته الهاربة،

[62] شرح ديوان المتنبي: 4/ 153 ــ 154.

[63] المصدر نفسه: 3/ 48 ــ 49.

[64] المصدر نفسه: 4/ 69.

ولذلك كانت جماليات النص المفتوح في هذا التركيب والخروج على سياق قصيدة المديح والمخالفة التي أحدثتها قصيدته أفقياً وعمودياً في الموضوعات والأسلوب، فمديح المتنبي لا يتطابق مع أماديح الشعراء الآخرين، ولذلك يحتاج إلى قراءة مختلفة وخاصة، فقصائده لا تتطابق مع السرب الذي جاءت منه، وهي خارجة على الأعراف والسنن والتقاليد الثقافية والأنموذج، ولذلك هي تنتهك المسافة الجمالية بين أفق لنص وأفق القارئ، وهذا أحد أسباب صعوبة شعره وخلوده في آن معاً.

ويؤسس المتنبي لجماليات الاختلاف، فليس نصه المفتوح في حالة كمون أو انغلاق على مدلول وحيد يوجهه الناص ويحدده، وإنما هو في حركه منحولة باستمرار، فـ "الشعرنة تحول ذو وجهين متلازمين متزامنين: الانزياح ونفيه، تهديم البنية وإعادة التبنين"[65]، وهذا يعني الخروج على السائد والمألوف للدوران في فلك اللامنتهي حيث الانشطار والانقسام والتعدد، وهذا يفضي إلى اختلاف الدلالة، فالنص المفتوح يقول ويخفي، وليست الدلالة السطحية سوى قشرة خارجية تخفي داخلها أو تحتها حركة النص الموارة ودلالاته المتضاربة بعنف، والتصريح فيه يخفي التلميح، ولكنه لا يدل عليه، ولذلك، إن المعنى شيء ومعنى المعنى أشياء، ومن هنا ينشأ الاختلاف والتأجيل حسبْ دريدا، وهما مفهومان متلازمان، فلا اختلاف من دون تأجيل، ولا تأجيل من دون اختلاف، وتأجيل المعنى ناجم عن هذا الاختلاف بين ظاهر النص وعمقه، ولذلك لا يقدم نص المتنبي إجابة نهائية، فهو مسكون بالقلق، وهو لا يجيب عن الحقيقة التي تظل غائبة بفعل هذا القلق، فيظل القارئ مشدوداً إليها، وهي تحثه للمطالبة بها، وليست حالته بأفضل من حالة سيزيف، وإذا تمكن القارئ من القبض على الدلالات الهاربة كلها تحول النص إلى حالة كمون وانغلاق، كالأنثى المراوغة إذا تحولت بعد فترة إلى امرأة عادية، ودخلت في حيز التدجين، فيتحول ما هو شعري إلى نثري، والنص المفتوح نقيض ذلك، وهو إشكالي، ولذلك تنشأ جماليات الاختلاف.

نص المتنبي ــ كما يقول ــ مادة مثيرة للجدل المفتوح، وهو يصنع المعجزات وقصيدته بعيدة عن التدجين والفهم ومثيرة للخلافات والاختلاف، لشرودها في آفاق بعيدة:

أنا الذي نَظَرَ الأعمى إلى أدَبي ... وأسمَعَت كلماتي مَن به صَمَمُ

أنامُ ملءَ جفوني عن شواردِها ... ويَسهرُ الخلقُ جراها ويختصمُ[66]

وإذا كان النص المفتوح في حركة مستمرة، فهذا يعني أنه في حالة متوترة، فهو يتضمن الشيء ونقيضه، وإلا فإن الحركة ما كانت أساساً، فالثنائيات الضدية عامل هام في تكوين القلق والصراع، والصراع أساس الحركة، وبناء على ذلك يكون الحضور والغياب في النص المفتوح نتيجة للاختلافات والحركة.

---

(65) *Structure du langage* p.171.

(66) شرح ديوان المتنبي: 4/ 83 ــ 84.

يتجلى الغياب في الحضور في النص المفتوح، فطبيعة اللغة الشعرية الانزياح والابتعاد عن التصريح والمباشرة، فذلك من وظيفة النثر الذي يستهدف التبليغ أولاً، في حين أن هدف الشاعر من تلاعبه بالكلمات تشويش الوظيفة الإبلاغية، ليرتفع باللغة من مصاف النثر إلى الشعرية، "كما لو أن الشاعر يسعى إلى إضعاف بنيات الخطاب، وكأن هدفه بالتحديد تشويش الرسالة"(67)، ولذلك تتعطل الوظيفة الإبلاغية في الرسالة لتنتقل إلى المتلقي الذي يحاول أن يجدها، أو كما يقول كوهين: "لكي تحقّق القصيدة وظيفتها الشعرية ينبغي أن تكون دلالاتها مفقودة، ثم يتم العثور عليها في ذهن القارئ"(68)، ولذلك يوحي النص المفتوح بما ليس في ظاهره، وتومئ لغة الشعر إلى دلالات ليست في سطحها، ويصبح النص مرآة يعكس الحضور فيها وجه الغياب، فيغيب ما هو حاضر، ليحضر ما هو غائب.

إن المرايا في شعر المتنبي، وبخاصة في أماديحه، كثيرة، فالمتنبي هو الصوت الخلفي الذي يهب الممدوح شيئاً من ملامحه، وهو يتقنع بأقنعة ممدوحية، ليتحدث عن ذاته، أو ليرسم صورة للبطل الأسطوري الذي يطمح إلى أن يكونه أو إلى أن يكون حاضراً، ولذلك هو حاضر في عمق نصه، وإن كان غائباً عن سطحه أحياناً.

يؤسس نص المتنبي إذاً لجماليات الكتابة، فهو غير قابل للاستهلاك، هو نص تجربة لا نص خبرة، فإيقاعاته العالية تشير إلى ما في داخله من قلق وتوهج وصدق.. نص ممتلئ من الداخل بالرؤيا، ولذلك هو يثير أسئلة دائمة، ويعاش، ويقرأ.. هو نص ملتبس يتحدى قارئه باستمرار ويفعل فيه، ولذلك هو ليس للفهم، ولكنه للحوار والإنتاج.

قيل أخيراً: إن المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس، وهذا القول سليم إلى حد بعيد، وهو سر من أسرار خلود النصوص العظيمة.. قرئ المتنبي آلاف القراءات قديماً وحديثاً.. شرحت قصائده وحللت وأولت.. ولكن لم يدع ناقد أو دارس بأنه قال في تلك النصوص الكلمة الأخيرة.. وما هذه الكلمة سوى واحدة من تلك الكلمات... سيأتي غيرها وغيرها.. وتغيب، ويظل نص المتنبي قابلاً للقراءات والتأويل.

---

(67) *Structure du langage, p.71.*

(68) *ilid p. 171.*

المصادر والمراجع

1ـ أبو الطيب المتنبي، د. رحيس بلاشير، تر.د. إبراهيم الكيلاني، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2001.
2ـ التطلع القومي عند المتنبي، جاسم محسن عبود، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1977.
3ـ الحيوان، الجاحظ، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1996.
4ـ رسالة في قلب كافوريات المتنبي من المديح إلى الهجاء، حسام زاده الرملي، تح. د. محمد يوسف نجم، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة. بيروت، ط1، 1972.
5ـ (س/ز) رولان بارت، تر. منذر عياش، ط1، 1999.
6ـ شرح ديوان المتنبي، عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
7ـ الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، يوسف البديعي، تح. مصطفى السقا ومحمد شتار، وعبده زيادة عبده، دار المعارف بمصر، 1963.
8ـ الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي، ابن جني، تح.د. محسن غياض، وزارة الإعلام، بغداد، 1973.
9ـ فن الشعر، أرسطو طاليس، تر. عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت 1952.
10ـ القارئ في الحكاية، أمبرتو إيكو، تر. أنطون أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1996.
11ـ المتنبي، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، مصر 1978.
12ـ المشاكلة والاختلاف (قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف)، د. عبد الله محمد الغذامي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط1، 1994.
13ـ النقد الأدبي في القرن العشرين، جان غيف تادييه، تر.د. قاسم المقداد، منشورات وزارة الثقافة والمعهد العالي للفنون المسرحية، دمشق، 1993.
14- poesies, MALLARMè, le lire de poche, paris, 1977.
15- structure du langage poètique, jean coHeN, Flammarion, Paris, 1966.

حوار الحضارات لدى أبي حيان التوحيدي

د. عبد الكريم محمد حسين[1]

لا شك في أن موضوع حوار الحضارات قديم قدم الحضارة نفسها، والحضارة قديمة قدم الإنسان، واختيار أبي حيان التوحيدي دون سواه اختيار يقوم على تشابه في الشروط الحضارية بيننا وبينه من غير مطابقة، لكن باتفاق في صور الأحوال، واتفاق في الضعف والتراجع، واتفاق في الهزائم أمام الفرنجة.

يضاف إلى ذلك تراجع في مناهج الاستفادة من الحضارات الناهضة بعد الحضارة العربية الإسلامية التي قضي على صورتها المنظمة نهائياً بالقضاء على الدولة العثمانية ــ مهما يكن رأينا فيها مختلفاً ــ ذلك أن الحضارة منجز من منجزات المدن، والمدن أنجؤت الدول، لكن مقومات الحضارة هي قوم ومدنية، وثقافة، والثقافة جزء من المدنية، ومنها تنبعث مناهج التربية، ومن شروط المدنية التحضر في العلم والتقدم في المعرفة الحسية، والمعنوية، وفق نظرية الأطوار المتوازنة.

فإذا اختل التوازن بين هذه الأطوار تعرض أهل الحضارة إلى اختلال التوازن، مما يقود إلى الصراع بين التقدم والتخلف في بنيانها الداخلي، فتصبح كالشجرة جزء منها يابس وآخر حي، وهذا مرض من أمراض الحضارة يجعلها قابلة للسقوط أو الانهيار على يد الغزاة والطامعين ممن تقدموا على أهلها مادياً، ولو كانوا دونهم في حقل المعنويات، فإن كان الاختلال في التوازن شاملاً كان الانهيار فاضحاً، وتظهر المقاومة للإقناع بانعدام السقوط التام.

---

[1] أستاذ جامعي، وباحث سوري.

الحضارة تقدم في حياة الإنسان يشمل علاقته بالكون وعلاقته بأخيه الإنسان، وقوى الطبيعة،ووسائل المعرفة، وتقنيات العلم، ومنجزاته. ولعل العلم أهم مقومات الحضارة بعد القوم أو الإنسان لذلك جعلت الرسالة العربية العلم شرطاً للانتماء الحضاري إليها؛ لقول الرسول العربي ﷺ ــ: ﴿ليس مني إلا عالم أو متعلم﴾ [2] ولقول علي ــ كرم الله وجهه ــ لكميل بن زياد النخعي ــ رضي الله عنه ــ ﴿الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق﴾[3].

واختيار القرن الرابع الهجري دون سواه من أيام الحضارة العربية الإسلامية؛ لأنه قرن الحوار الحضاري الذي كانت ثمرته سقوط الدولة العباسية، وتمزقها إلى دويلات، بعد تمزق عرى الفكر الحضاري العربي، مما قاد إلى سقوط الحضارة العربية الإسلامية بعد بلوغها ذروة الترف والتمدن ودوام السلطان في أسرة الحكم قروناً طويلة، وغلبة العجم عليها، وبقيت حيوية الرسالة تناهض أعداءها دفاعاً عن الكيان الحضاري للأمة، فكانت حطين، وكانت عين جالوت على أيدي أقوام من غير العرب، ولو كان العرب جزءاً من وقود المعركة، وهم المغيبون عن الفعل الحضاري في الدولة بعد رحيل بني أمية، فكانت دولة بني العباس في عصرها الثاني خادمة شهوات الترف، والأفكار الوافدة التي انتهت بإنهاء حكمهم بعد انتهاء خدمتهم، كعادة الغزاة دائماً، يأكلون خدمهم قبل خصومهم الظاهرين؛ لأنهم عرفوا ضعفهم بآياته المشهورة، وهي كثرة الضرائب والبطش والفتن التي جعلت الناس يرون الخلاص بزوال تلك الدولة. فقد كان للحضارات أقوامها وثقافاتها ومناهجها التربوية يد كبرى في سقوط دولة بني العباس، كما كان لشيخوخة الحضارة وتعب حملة مشاعلها والقائمين على ثغورها ما يدعو إلى غلبة عوامل السقوط، ولا أقول الفناء.

وفي هذه المقالة تناوش للرؤية الحضارية عند أبي حيان، وهي إجابة عن سؤال: كيف تنتقل الحضارة من أمة إلى أمة؟ وما موقف الحضارة الناهضة من الحضارات التي ذهبت ريح قوتها تحت ضغط هدر الطاقات في الشهوات، وهدر الأموال في المتع الزائلة، وتأجير الولاة على المقاطعات لمن يدفع جباية أكثر، من غير النظر إلى القانون، أو جوهر الوعي الحضاري الكامن في مدنية الأمة وثقافتها وتربيتها وأعرافها، أو عقودها الاجتماعية؟!!!.

وفي البحث إجابة عن تساؤل: كيف كانت نظرة أبي حيان إلى حضارة العرب في الجاهلية؟! وهذا جزء من حوار الأزمنة، والأحوال، وجزء من علمانية أبي حيان وموضوعيته، وسبقه على أبناء عصره، وتقدمه في وعي مبكر أدرك به سقوط الحضارة العربية الإسلامية، بيد أنه لم يصرح بذلك، وإن أومأ؛ لانشغاله بمحاولة رتق الخرق، وجمع الكلمة، فقد كان الحوار الحضاري الداخلي موضوعه الأكبر في الإمتاع والمؤانسة، وهمه الأول، وكان هم الوزير البويهي ابن سعدان أو ابن

---

(2) الفردوس بمأثور الخطاب، لأبي شجاع شيرويه الديلمي الهمذاني (445 ــ 509هـ) تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت ــ دار الكتب العلمية، ط1، 1986م: 3/ 419.

(3) نهج البلاغة: اختيار الشريف الرضي، شرح أ.محمد عبده، بيروت ــ منشورات المكتبة الأهلية، [د.ت]: 4/ 35.

العارض حماية نظام الحكم والتجسس على الناس[4]. فكان أبو حيان يعرض عليه صور السقوط وكان الوزير يبكي لحال الأمة التي عصفت بها الفرقة والتفرق والفرق على اختلاف ألوانها وأسمائها[5].

يقدم المقال محاولة لفهم رؤية أبي حيان الحضارية من جهة نظرية وتطبيقية، وقد تجلى الحوار الحضاري في الإمتاع والمؤانسة بالموازنة بين الأمم بالنظر إلى أنها حاملة الحضارة وصانعتها، وذلك واضح في الليلة السادسة من ليالي الإمتاع والمؤانسة.

وكذلك الحوار بين الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية من جهة المناظرة بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية، والمناظرة بين النحو العربي والمنطق اليوناني كما في الليلة الثامنة من ليالي الإمتاع، وموقف أبي حيان المستوحى من جوهر الرسالة العربية الإسلامية، ومن موقف شيخه العظيم أبي سليمان المنطقي. في هذا الموقع تتعانق الرؤية والمواقف والمنافع، فتتفق حيناً وتختلف أحياناً، وتأخذ ريحها وروحها ورائحتها من حركة الحياة الدائرة، وطبيعة منطقها القائم على نظام التداول: (وتلك الأيام نداولها بين الناس)[6] ويستقيم المرء حيناً على جوهر رؤيته، ويميل أحياناً، بيد أنه يظل يشعر أنه إنما يخرج عليها خروج المضطر على قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، وهو يريد الانبعاث من جوهر الرؤية وأصلها الذي يجعل الأصل في الأشياء الإباحة؛ فإذا ما بدا لك خروجه على حدود الرؤية فعليك أن تبحث عن ضوابط الخروج ودوافعه في إطار نظرية من التفسير الصوفي للرؤية الكلية التي تجعل نية المؤمن خيراً من عمله، وكلمته خيراً من موقفه، وقلبه خيراً من ظاهره، وتجعل مجاهدة النفس خيراً من جهاد الخصوم، والاطمئنان إلى الخيال والأوهام خيراً من مواجهة الواقع والسعي إلى تغييره، والاكتفاء بالنظر إليه لتشخيصه وتفسيره بطرق مباشرة، أو مواربة، والسير في ذلك كله مع قدر الله المقدر على الناس خيراً من دفع القدر بالقدر، والفرار من المواجهة على جبهة الخصوم إلى الله بالمسكنة والدعاء والخضوع للأعداء زهداً وتصوفا على طريقة إذا أحد شد ثوبك فأعطه الثوب كله، وعلى منهج أن الله يعاقب العصاة بالطغاة، والخضوع لهم من باب تنفيذ قدر الله في الناس. وذلك وفق طاقات الفرد والجماعة..

في ضوء هذه الحقائق لا بد من تناول أهل التاريخ بعموم يشير إلى نظرة أبي حيان للدورة الحضارية بين الأمم وأثرها في عقول أبنائها عند بدايتها ونهوضها، وعند سقوطها وذبولها، وظهور البشر والقوة عند إقبالها، والحزن والضعف في إضمارها. وفي ضوء هذه الحقيقة لابد من الإشارة إلى أن مواقف أبي حيان من الفرق الإسلامية نابعة أصلاً من شعوره بخطورة التحول الحضاري

---

[4] انظر: الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، بتحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، بيروت ـ صيدا ـ المكتبة العصرية، [د.ت]: 1/ 42، 52.

[5] انظر: الإمتاع والمؤانسة: 2/ 77 ـ 79.

[6] سورة آل عمران: 3: 140.

من الوحدة إلى الفرقة، ومن الدين الجامع إلى المذهب، ومن الدولة الواحدة إلى دول الأسر المتصارعة.

وهذا يعد قاعدة تسوغ مواقف أبي حيان من أهل التاريخ الذين لم يموتوا بغير أجسامهم، وظل الناس دهراً طويلاً يصلحون لهم أفكارهم ومواقفهم، أو يزينونها للحياة ظناً منهم أن التاريخ يعيد نفسه، وما تتغير لديهم سوى صور الأشخاص، وأسماؤهم أحياناً، وتبقى الروح واحدة. وليس أبو حيان إلا واحداً من أبناء زمانه، فقد أسهم معهم في كل ما فعلوه في إعادة بناء صورة الماضي لشدة علاقته بما يجري بأيامه، فأبدى موقفه من الدورة الحضارية وموقع العرب بين الأمم، وأماط اللثام عن رؤيته للدولة الأموية والعباسية في عهود قوتها، وأبدى صوراً شتى للفرق الإسلامية المتعددة، فماذا قال...؟

*** العرب والحضارة:**

تناول أبو حيان مسألة الدورة الحضارية في سياق إجابته عن سؤال الوزير، أتفضل العرب على العجم أم تفضل العجم على العرب؟ وكانت خلاصة الليلة أن أبا حيان فضل العرب على سائر الأمم باضطرار الفطرة واختيار الفكرة[7]، أو العقل والدين[8]، وبين أن تفضيل أمة من الأمم في صفة أو أكثر لا يعني أن هذه الصفة لكل واحد من أفرادها، بل هي الشائعة في عموم أبنائها[9].

ولبيان سبب اختلاف العرب الحاضرين في عصره بوعيهم وشيمهم عن الذين وصل إلينا من التاريخ خبرهم، جاءنا أبو حيان بقوله:

((وهاهنا شيء آخر، وهو أصل كبير لا يجوز أن يخلو كلامنا من الدلالة عليه، والإيماء إليه. وهو أن كل أمة، لها زمان على ضدها. وهذا بين مكشوف إذا أرسلت وهمك في دولة يونان والإسكندر... ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له: أي الناس وجدتهم أشجع، فقال: كل أناس في إقبال دولتهم شجعان.

وقد صدق؛ وعلى هذا كل أمة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد وأشجع، وأمجد وأسخى وأجود وأخطب، وأنطق وأرأى وأصدق؛ وهذا الاعتبار ينساق من شيء عام لجميع الأمم، إلى شيء شامل لأمة أمة، إلى شيء حاو لطائفة طائفة، إلى شيء غالب على قبيلة قبيلة، إلى شيء معتاد في بيت بيت، إلى شيء خاص بشخص شخص، وإنسان إنسان؛ وهذا التحول من أمة إلى أمة، يشير إلى

---

(7) انظر: الإمتاع: 1/ 74.
(8) انظر: الإمتاع: 1/ 87.
(9) انظر الإمتاع: 1/ 74.

فيض جود الله ــ تعالى ــ على جميع بريته وخليقته بحسب استجابتهم لقبوله، واستعدادهم على تطاول الدهر في نيل ذلك من فضله"[10].

فالحضارة تتحول من أمة إلى أمة ــ وأراد بالأمة القوم كالفرس، والعرب والروم ــ وذلك بحسب استعداد الأمة، وقدرتها على الاستجابة لنداء الحضارة، وهي عرضة لكل أمة، فإذا جاء زمانها، وتمت الاستجابة قامت الغلبة على ضعفها القديم، وعلى ضدها من الأمم، وفقاً لقوله ــ تعالى: (وتلك الأيام نداولها بين الناس)[11] فتنهار الحضارة عند أمة، وتنهض بها أمة أخرى، فإذا بدأ انحسارها يكون أطواراً، فينحسر الوعي الحضاري من الأمة إلى الطائفة ــ وأراد بالطائفة المجموعة من الناس الذين يجمعهم اجتهاد فكري واحد ــ وينكمش بعد ذلك من الطائفة إلى القبيلة، ومن القبيلة إلى البيت الواحد، ومن البيت إلى الشخص الواحد، ثم يكون التحول إلى أمة أخرى.

ومما جاد به أبو حيان أن الأمم في أوان غلبتها الحضارية تكون متفوقة في القوة المادية بأنحائها كلها، وبالقوى المعنوية بالغة بها تمام العطاء في جميع جهات البناء، فإذا غادرت زمن نهضتها تلاشت هذه المعالم شيئاً فشيئاً على نحو ما سلف.

ومما يلفت النظر أن حركة الاستجابة مرتبطة باستعداد الأمة، وبتوفيق الله لها ببذل المجهود لمعالجة العطاء الحضاري الرباني. وفي قوله استجابة الأمة إشارة ضمنية إلى الرسل والأنبياء، فإذا انقضى زمن النبوة جاء زمن العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، وإذا لم يكونوا ظاهرين جاء زمن المصلحين (طوائف، وقبائل، وأسر، وأفراد) حتى لا يبقى إلا القليل من الأفراد، فتنطبق نقطة النهاية على نقطة البداية، فيتوهم المصلحون أن رتبتهم كرتبة الأنبياء، وأن معاودة النهوض ممكنة لمن أخذ بقيم النهوض الأولى في إطار الحنين إلى الماضي، وذلك بمحاكاة حركة النهوض بالانتقال (من الفرد إلى الأسرة، ومن الأسرة إلى القبيلة، ومن القبيلة إلى الطائفة أو الجماعة أو الحزب، ومن الطائفة إلى الدولة، ومن الدولة إلى الأمة الجامعة للقوميات) أو بقيم نهوض أخرى استجابت لها أمم الغالبين في عصرهم، مع جهل الفريقين بحقيقة توفيق الله الأمة لتوجيه الأفراد باستجابة تامة على شيء من العناد والمقاومة لدى بعض أبنائنا ممن مازالوا رهائن السياق الحضاري السابق، مما يعود إلى مقدار استعدادها، أو قدرتها على التقبل.

ففي ضوء هذا الفهم للحضارة ذهب أبو حيان إلى تفضيل العرب على جميع الأمم في حال جاهليتهم، وفي حال استجابتهم للجود الإلهي بحضارة الإسلام (نهوضهم). ودليل ذلك مبثوث على وجه ظاهر في الليلة السادسة من كتاب الإمتاع والمؤانسة، مما يجعل هذه الإشارة كافية.

مما تقدم يمكن للمرء أن يضع في حسابه أن ما قدمه أبو حيان من نقد للطوائف الإسلامية التي يظن أنه قد آل إليها مشعل الحضارة، يقع في إطار الإقرار بالانتقال (السقوط) من وعي الأمة إلى

[10] الإمتاع: 1/ 75.

[11] سورة آل عمران: 3/ 140.

وعــي الطائفــة المقنعة بقناع الدين تارة، وبقناع القومية تارة أخرى، وبعباءة القبيلة أو العشيرة تارة ثالــثة؛ مما يشير إلى رتبة أدنى في الانهيار الحضاري إلى أن يصل السقوط مداه فلا يبقى في إطار الوعي الحضاري سوى عدد من الأفراد الذين تعجز صيحاتهم عن وقف السقوط عند حد من الحدود الدنــيا، فماذا قال أبو حيان في كل طور من أطوار السقوط؟ ماذا قال للساقطين؟ وماذا قال للمقاومين في غير زمن الاستجابة؟!

*عرب الجاهلية:

الحديــث عن عرب الجاهلية حديث عن أمة تستعد لتقبل الجود الإلهي، والتحول الحضاري من الشــتات إلــى الــتوحد، ومن القيود إلى الحرية، ومن الفوضى إلى الالتزام والمسؤولية، ومن هدر الطاقات إلى اجتماعها راية وقيادةً، وفكرة ودعوة، وحركة وانقلاباً شاملاً في الحياة ولها.

فهي صيحة البداية التي تنام عليها نقطة النهاية، وحديث عن أمة العرب بمعنى الجنس، وحديث عن استعداد الجميع للنهوض من الأمة إلى الفرد، ومن الفرد إلى الأمة، من غير أن ينفي ذلك وجود أنصــار للمرحلة السابقة ممن تأخر وعيهم باليقظة فلم يهجروا السبات الطويل إلا متأخرين، أو ممن لم يجدوا في أنفسهم قدرة على الاستجابة لنداء الجود فكانوا من المحرومين نعمة الوعي الحضاري.

إن الحديث عن العرب ونصرة أبي حيان لهم في جاهليتهم وإسلامهم يتناول العرب دولاً وأمماً، وشــعوباً، وقــبائل، وأفــراداً، ولغة، وتاريخاً، وعقيدة وشريعة، مما يحتاج إلى موسوعات تسع هذا الرصــيد الضــخم في كل جهة من جهات القوة والضعف. ويكفي هنا الإشارة الدالة إلى حديث أبي حــيان عــنهم موازناً بين العرب والأمم الأخرى في الجاهلية، فساق للوزير البويهي ثناء ابن المقفع الــرجل الفارســي علــى عــرب الجاهلــية، وقد تساءل في سوق المربد: أي الأمم أعقل؟!! فظنه الحاضرون يريد الفرس، فلم يجد إجابة شافية عندهم، فردوا الأمر إليه، فأجاب:

((قــال: العرب... فــ والله لوددت أن الأمر ليس لكم ولا فيكم، ولكن كرهت إن فاتني الأمر أن يفوتنــي الصــواب، ولكــن لا أدعكم حتى أبين لكم لم قلت ذلك؛ لأخرج من مظنة المداراة، وتوهم المصــانعة: إن العــرب ليس لها أول تؤمه، ولا كتاب يدلها، أهل بلد قفر، ووحشة من الإنس، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله.

وعلمــوا أن معاشــهم مــن نبات الأرض فوسموا كل شيء بسمته، ونسبوه إلى جنسه، وعرفوا مصلحة ذلك في رطبه ويابسه، وأوقاته وأزمنته، وما يصلح منه في الشاه والبعير.

ثــم نظروا إلى الزمان واختلافه فجعلوه ربيعياً وصيفياً، وقيظياً وشتوياً، ثم علموا أن شربهم من الســماء، فوضــعوا لذلــك الأنواء؛ وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازله من السنة؛ واحتاجوا إلى الانتشــار في الأرض، فجعلوا نجوم السماء أدلة على أطراف الأرض وأقطارها، فسلكوا بها البلاد؛ وجعلــوا بينهم شيئاً ينتهون به عن المنكر، ويرغبهم في الجميل، ويتجنون به على الدناءة، ويحضهم علــى المكارم؛ حتى إن الرجل منهم ــ وهو في فج من الأرض ــ يصف المكارم فما يبقي من نعتها

شيئاً، ويسرف في ذم المساوئ فلا يقصر؛ ليس لهم كلام إلا وهم يحاضون على اصطناع المعروف، ثم حفظ الجار، وبذل المال، وابتناء المحامد. كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله، ويستخرجه بفطنته وفكرته فلا يتعلمون ولا يتأدبون، بل نحائز مؤدبة، وعقول عارفة؛ لذلك قلت لكم: إنهم أعقل الأمم، لصحة الفطرة، و اعتدال البنية، وصواب الفكرة، وذكاء الفهم))[12]

فأبو حيان يقر القاعدة الكلية التي ينبغي أن تكون أصلاً للتفاضل بين الأمم، ألا وهي العقل، وجاء بالأدلة التي تؤكد تعقل العرب، وتبين الجود الإلهي الذي جعل العرب في ظروف مكانية ومناخية وإنسانية تعينهم على استعداد لتلقي مكارم الأخلاق، التي نادت الحضارة العربية الإسلامية بها، فقد اهتدى العرب قبل الوحي إلى أولياتها، وتطلعت أنفسهم وأشواقهم إليها، فلما نادتهم الرسالة أسرع أهل اليقظة منهم إليها.

أعان العرب على الاستعداد للانتقال من طورهم الحضاري القديم إلى الطور الجديد الشرط الحضاري الذي كانوا يعيشون فيه، فهم أمة ليس لها تاريخ حضاري شامخ فوق الأرض كآثار الفراعنة أو اليونان أو الرومان ليقتدوا بها، وليس لهم كتاب سماوي ليهتدوا به كاليهود والنصارى، وكانت استجابتهم للرسالات السماوية قبل الإسلام نادرة، ولم تكن عامة، وليس لهم كتاب بمعنى العلم المقيد في القرطاس، ليعودوا إليه كلما اعتاص عليم شأن من شؤون حياتهم كاليونان، وهم فوق ذلك أهل بلد قفر يمتنع فيها قيام العمران. والمدنية تتبع العمران، لانتفاء شروط قيام الحضارة الأساسية، وأولها الماء والنبات والتربة الخصبة التي تكون مثابة للناس، وبها تقوم الحضارة، وليس من هذه الشروط ما يكفي للنهوض الحضاري.

فمن هذه الرؤية تعلو قيمة العلوم عند عرب الجاهلية. فهم عرفوا أن معاشهم من نبات الأرض فقاموا بتسمية النباتات، وتصنيفها، وعرفوا ما يكون غذاء وما يكون دواء لهم أو لأنعامهم ما كان رطباً منه أو يابساً. ومن علومهم ما يدعى علوم الفلك في تقسيم السنة إلى فصول، ومعرفة الكواكب والنجوم، واستخدامها علامات هادية لهم على الأرض، وهي في السماء، يضاف إلى ذلك إدراكهم للشيم الحميدة والمكارم على انقطاع الحياة بهم في ذلك المكان القفر.

فسرد أبو حيان على لسان ابن المقفع هذه الظواهر، وهي التي أحوجت كل واحد منهم إلى إعمال فكره وعقله للخلاص بنفسه وبمن حوله ممن يعول، مما هم فيه من ضيق، وهذا من باب جود الله لتهيئتهم لتقبل النهوض الحضاري القادم، فقال مبيناً ذلك ومسوغاً لتعقلهم بقوله في كل واحد منهم: (يصيب ذلك بعقله، ويستخرجه بفطنته وفكرته، فلا يتعلمون ولا يتأدبون بل نحائز مؤدبة وعقول عارفة.. لصحة الفطرة واعتدال البنية وذكاء الفهم). فهما جانبان جانب ذاتي اختياري وآخر فطري يتعلق بالجبلة (نحائز مؤدبة) وليست مكتسبة بالتعلم كما في يونان مثلاً، وعقول عارفة بغير

---

(12) الإمتاع: 1/ 71 ـ 73.

كـتاب يهديها كأمم أهل الكتاب، لكنها صحة الفطرة واعتدال البنية مما يأتي به التوفيق الإلهي بتأثير البيئة، وإلحاح الحاجة، وذكاء الفهم.

ودفـع أبو حيان شيئاً من حجج الشعوبية التي جاء بها الجيهاني فقال أبو حيان فيه: ((وهو يسب العـرب، ويتـناول أعراضـها، ويحـط مـن أقدارها، ويقول: يأكلون اليرابيع والضباب والجرذان والحـيات.. قال: ولهذا كان كسرى يسمي ملك العرب: (سكان شاه) أي ملك الكلاب، قال: وهذا لشدة شبههم بالكلاب وجرائها، والذئاب وأطلائها، وكلاماً من هذا الصوب))[13]

هـذا قـول منسـوب لكسرى يذم أكل العرب، وأوطانهم، ويشبههم بالكلاب والذئاب، وهو كلام يتناولـه أبـو حيان بالمعالجة العلمية، إذ يقول: ((أتراه لا يعلم لو نزل ذلك القفر وتلك الجزيرة وذلك المكـان الخاوي، وتلك الفيافي، والموامي كل كسرى في الفرس، وكل قيصر في الروم، وكل بلهور كان بالهند.. ما كانوا يعدون هذه الأحوال؛ لأن من جاع أكل ما وجد.. حباً للحياة وطلباً للبقاء))[14].

فالضـرورة التي تهدد حياتهم وبقاءهم دفعتهم لأكل أكلوا، ولو أن ملوك العالم وضعوا في بيئات العرب ما فعلوا أكثر مما فعله العرب. وإذا تغير شرط الضرورة فللعرب شأن آخر، يكشف عنه أبو حيان بقوله:

((علـى أن العـرب ــ رحمـك الله ــ أحسن الناس حالاً وعيشاً إذا جادتهم السماء، وصدقتهم الأنـواء؛ وازدانت الأرض فهدلت الثمار، وطردت الأودية، وكثر اللبن والإقط... وفكوا الأسرى... وتنافسوا المعروف... على جاهليتهم الأولى والثانية))[15]

هـنا يكون موضع التفاضل عند القدرة على الاختيار، وليس في مواضع الاضطرار التي أشار إلـيها الشعوبيون، وهنا أيضاً تبرز مدنية العرب في الجاهلية، وهي المدنية التي كانت وعاء لاحتواء حضارة الرسالة الخاتمة.

ويرصـد أبو حيان حال العرب عندما جاء وقت نهوضهم الحضاري، بقوله: ((وقد رأيت حين هبـت ريحهـم، وأشـرقت دولتهم بالدعوة، وانتشرت دعوتهم بالملة، وعزت ملتهم بالنبوة، وغلبت نـبوتهم بالشـريعة، ورسخت شريعتهم بالخلافة، ونضرت خلافتهم بالسياسة الدينية والدنيوية، كيف تحولـت محاسـن جميع محاسن الأمم إليهم؟ وكيف وقعت فضائل الأجيال عليهم من غير أن طلبوها وكدحـوا في حيازتها، أو تعبوا في نيلها، بل جاءتهم هذه النوادر من المآثر عفواً، وقطنت بين أطناب بـيوتهم سهواً رهواً، وهكذا يكون كل شيء تولاه الله بتوفيقه، وساقه إلى أهله بتأييده، وحلى مستحقيه باختياره، ولا غالب لأمر الله، ولا مبدل لحكم الله...))[16]

(13) الإمتاع: 1/ 79.
(14) الإمتاع: 1/ 80.
(15) الإمتاع: 1/ 80/ 81.
(16) الإمتاع: 1/ 81.

وهــذا يؤكــد حقيقتين: الأولى أن الله ــ عز وجل ــ يعرض الحضارة على الأمم، فمن تخيرها وكــان قــادراً (قــدرة الاستعداد والطاقة والاجتهاد) على حمل مشعلها، ومستجيباً لمقتضياتها جاءته الحضــارة فبدت للآخرين شراً أريد بالعرب، وكان مقدمات لخير كثير جاد به العرب، وجاءهم بهذا الاســتحقاق وهــذا الاختيار منهم ولهم، وبهذا الفضل وقعت محاسن الأمم عليهم التمسها المؤرخون بــرحم الفاتحيــن العرب، والتمستها الأمم بالفضائل التي كانت ــ من فضائلها ــ محمولة في قلوب الفاتحيــن وســلوكهم. وهذا يدل على حسن اختيار العرب حملة الرسالة، فقد أخذوا فضائل الأمم أي حضــاراتها (المدنية) ولم يأخذوا كل ما وقع تحت أنظارهم؛ ذلك أن الحضارات القديمة فيها فضائل تحمــي بقاءها خالدة، وفيها أمراض وعيوب تحمل عوامل فنائها، فاجتنب العرب بداية عوامل الفناء، وتعلقــوا بعوامــل البقاء فدام سلطانهم زمناً طويلاً، وزال عنهم عندما أخذوا بعوامل الفناء، ولا معنى لقول الجيهاني:

((ممــا يدل على شرفنا وتقدمنا وعزنا وعلو مكاننا، أن الله أفاض علينا النعم، ووسع لدينا القسم، وبوأنــا الجــنان والأرياف، ونعمنا وأترفنا. ولم يفعل هذا بالعرب، بل أشقاهم وعذبهم، وضيق عليهم وحــرمهم، وجمعهم في جزيرة حرجة... وبهذا يعلم أن المخصوص بالنعمة والمقصود بالكرامة فوق المقصــود بالإهانة))[17] فقد غاب عنه أن هذا الأمر كان باباً لتحريك العقول وزيادة الفطنة، ولم يكن ــ كمــا يقــول أبو حيان ــ مقياساً للتفاضل بين الأمم من جهة أنه لا اختيار فيه، و((أن المدار على العقــل الــذي من حرمه فهو أنقص من كل فقير، وعلى الدين الذين من عري منه فهو أسوأ حالاً من كل موسر...))[18]

فــأبو حيان يرى أن التفاضل إنما يقوم في الأمور الاختيارية، وليس فيما لا خيار للإنسان فيه، فلــيس في انتماء الإنسان إلى عرق من عروق البشر فضيلة في نفسه؛ لأنه لم يتخير عرقه بنفسه بل أكــره علــيه، وليس الإنسان متخيراً وطنه قبل أن يولد، بل كان ذلك من الاضطرار، وليس من جهة الاختــيار، فــأبطل التفاضــل فــيما لا اختــيار فيه، وأرسى مفهوم التكيف مع البيئة التي يوجد فيها الإنســان، وجعــل الفضل يعود إلى حسن التدبير في سبيل الحفاظ على تيار الحياة، بالتماس قوانين البقاء.

بهــذا القول يتبين أن العرب في الجاهلية كانوا يصنعون بقدر الله لتلقي مشعل الحضارة، وأنهم هــبوا فــي كل جهات القيم المادية والمعنوية، جمعوا فضائل الأمم من الحضارات التي عرفوها قبل الرســالة، أو التي غلبوا على قيادها بالفتح، فروح الخير واحدة من أي جهة أتت، وأبو حيان لا يفرق

---

(17) الإمتاع: 1/ 86.
(18) الإمتاع: 1/ 87.

بيـــن الأمم وحضاراتها على طريقة الشعوبية. واصل نظرته مبني على المساواة بين الأمم[19]. وقوله في الأمة الناهضة يقع على دولة الرسول ودول الخلفاء الراشدين. مما يقتضي الحديث عن دولة بني أمـية علـى أنهـا دولـة هبة لاحقة لكنها تعد من أواخر هبات الحضارة العربية التي فجرتها دعوة الرسـول، فكـيف نظر أبو حيان إليها؟ وهل هي طور من أطوار الانتقال من وعي الأمة على وعي الطوائـف والقـبائل؟ هـل كانت ذروة اكتمال البناء، أو أنها كانت خطوة في الانتكاس إلى الوراء، وبـذرة داعـية إلـى الفناء؟ هل كانت طوراً ممهداً للانهيار والسقوط؟ وهل تسقط الحضارة بانهيار الدولـة؟ أيـن تقـع الدولة الأموية في المقياس الحضاري لأبي حيان؟ متى ترتفع قيمتها الحضارية؟ ومتى تسقط قيمتها التاريخية؟

*دولة بني أمية:

مهمـا يقـل الـناس في شرعية تحول الحكم من نظام الشورى إلى نظام الوراثة فإن الأمويين اسـتطاعوا أن يسيروا بالصحوة الحضارية العربية الإسلامية حيناً من الدهر، فكانت تواصلاً بحركة النهضة الأولى، وكانت استجابة الأمة الإسلامية للقيادة العربية الأموية مؤشراً إلى أن الهبة ما زالت مسـتمرة، علـى شـيء من غلبة حزب على غيره من الأحزاب، ذلك أن اعتبار مصلحة الأمة عند جمـيع الطوائـف مـا زالت مقدمة على مصالح الطائفة الواحدة، واعتبارات الصحوة الحضارية ما زالـت مقدمـة علـى اعتبارات الطائفة، وما كان للذين قدموا مصالح الطوائف ــ وهم قلة ــ على مصـالح الأمـة، واعتباراتها على اعتبارات الأمة سوى الهزيمة على صعيد الحرب، وعلى صعيد التأيـيد والنصرة لقيم الأمة الأصيلة التي يتم النهوض بها، من غير اعتبار لقدسية اجتهاد هذه الطائفة أو تلك، أو زاوية نظرها العقدية، فما زال صوت الهبة قوياً عند عموم أبناء الأمة، لا يزعزعه شيء مـن صيحات الصائحين أو بكائهم، وما زالت قوة الدفع إلى الأمام أشد من نداء التوقف أو المحاسبة، فقـد رأى الأمويـون فـي أنفسـهم وفي الجماعة من حولهم رغبة في تخطي النص ومقتضياته إلى مقتضـيات الواقـع فانـتقلوا إلـى فقه الواقع ومقتضاه، رغبة في محاكاة الأمم المجاورة، وهي عند أصـحاب الـنص نقطة ضعف قادت إلى تدمير مدنية الحضارة وعقلها، وانتقالها تدريجياً من الجهة السـماوية إلـى الجهـة الأرضية. ففي وهمي أن أبا حيان يرى الدولة الأموية امتداداً لنظام الصيحة الحضـارية التـي أرساها الرسول ﷺ لذلك دفع عنهم تهمة خصومهم القائلين بأنهم اغتصبوا حق آل البيـت ــ رضـي الله عنهم ــ في الخلافة والحكم، بعد أن ذكر موقف عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي ــ رحمه الله ــ من رسالة فاطمة بنت الحسين ــ رضي الله عنه ــ وتعجب الوزير من علم بني أمية بالدين وعلمهم بمنزلة آل البيت من النبي ــ ص ــ فقال:

(19) انظر: البصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي، بتحقيق: د. وداد القاضي، بيروت ــ دار صادر، ط 1408هـ ــ 1988م: 1 / 228.

((ثـم قال[20]: كيف تطاول هؤلاء القوم إلى هذا الأمر مع بعدهم من رحم رسول الله ﷺ وقرب بنـي هاشم منه؟ وكيف حدثتهم أنفسهم بذلك؟ إنّ عجبي من هذا لا ينقضي، أين بنو أمية وبنو مروان من هذا الحديث مع أحوالهم المشهورة في الدين والدنيا!!

فقلـت: أيها الوزير إذا حقق النظر واستشف الأصل لم يكن هذا عجيباً، فإن أعجاز الأمور تالية لصـدورها، والأسـافل تالـية لأعاليها، ولا يزال الأمر خافياً حتى ينكمش سببه فيزول التعجب منه، وإنمـا بعـد هـذا علـى كثير من الناس، لأنهم لم يعنوا به، وبتعرف أوائله والبحث عن غوامضه، ووضعه في مواضعه، وذهبوا مذهب التعصب.

قال: فما الذي خفي حتى إذا عرف سقط التعجب ولزم التسليم؟ فكان من الجواب: لا خلاف بين الرواة وأصحاب التاريخ أن النبي ﷺ توفي وعتاب بن أسيد على مكة، وخالد بن سعيد على صنعاء، وأبـو سـفيان بـن حرب على نجران، وأبان بن سعيد بن العاص على البحرين، وسعيد بن القشب الأزدي ــ حلـيف بنـي أمـية ــ على جرش ونحوها، والمهاجر بن أبي أمية المخزومي على كندة والصدق؛ وعمر بن العاص على عمان، وعثمان بن أبي العاص على الطائف.

فـإذا كان النبي ﷺ أسس هذا الأساس، وأظهر أمرهم لجميع الناس؛ كيف لا يقوي ظنهم وينبسط رجـاؤهم، ولا يمتد في الولاية أملهم؟ وفي مقابلة هذا، كيف لا يضعف طمع بني هاشم، ولا ينقبض رجـاؤهم، ولا يقصر أملهم؟ وهي الدنيا والدين عارض فيها، والعاجلة محبوبة، وهذا وما أشبهه حدد أنـيابهم، وفـتح أبوابهـم، وأتـرع كأسـهم، وفـتل أمراسهم، ودلائل الأمور تسبق وتباشير الخير تعرف))[21].

فـأبو حـيان يحتج لبني أمية بالسنة العملية للرسول ﷺ ذلك أنه جعل سبعة ولاة من بني أمية، وثامـنهم مولاهـم، مما يجعل هذا العمل تأسيساً لرضاه بحكمهم، وباباً لانفتاح مطامعهم بالحكم على خـلاف الهاشـميين الذين لم يعطهم الرسول مثلما أعطى بني أمية، وذهب أبعد من ذلك عندما ربط الحكـم الأموي بنبوءات الرسول، فذكر عن ابن الكلبي أن الرسول ﷺ قال في الحكم بن أبي العاص: ﴿إذا بلغ بنو هذا أربعين رجلاً كان الأمر فيهم﴾[22] وعلق أبو حيان على هذا بما يثبت صحة الخبر، ويزيده عقلانية عند المتلقي، بقوله:

---

[20] يعني الوزير.

[21] الإمتاع: 2/ 73.

[22] لم أجد في الكتب الصحاح التسعة ما يؤكد هذا الكلام، سوى حديث مرفوع، انفرد به أحمد بن حنبل، عن أبي سعيد، بقوله: ((إذا بلـغ بنو آل فلان ثلاثين رجلاً اتخذوا مال الله دولاً، ودين الله دخلاً، وعباد الله خولاً)) مسند الإمام أحمد، كتاب باقي المكثرين، رقم الحديث: 11334.

((وكان مروان إذا جرى بينه وبين معاوية كلام قال لمعاوية: والله إني لأبو عشرة، وأخو عشرة، وعم عشرة، وما بقي إلا عشرة، حتى يكون الأمر في، فيقول معاوية: أخذها ـ والله ـ من عين صافية))[23].

واضح أن أبا حيان يقصد أنصار آل البيت بقوله، وهم الذين يعترضون على شرعية الحكم الأموي، فأراد أن يكسر الحجة النصية بالواقع التاريخي للأمويين الذين كانوا ولاة للرسول، وبالنبوءات فجاء برواية ابن الكلبي الذي يعده علماء الحديث متروك الحديث[24] غير أنه ثقة عند مخالفيهم، والاحتجاج بقوله ليس من باب تصديقه؛ بل من باب إقامة الحجة على طريقة شهادة الخصوم في الرأي أو الاجتهاد، وهي أبلغ من شهادة الأنصار مراعاة لأحوال المخاطب، وزمن الخطاب.

ولا أظن أبا حيان يحتج بهذا النص، أو بهذا الإسناد لو كان يخاطب من كان على رؤيته في اجتهاد الفقه. ولا حجة بالنبوءة التي ذكرها لأنها غير ثابتة، وفي كتب السير من الموضوعات والأحاديث الضعيفة ما يجعل الاحتجاج بها من باب معاضدة الروايات الأخرى.

لا شك في أن أبا حيان يدرك أيضاً أن ولاية هؤلاء ليس لها دخل بانتقال الخلافة إليهم، لأنها انتقلت إلى الخلفاء الراشدين قبلهم، ولم يحتج الأمويون بمثل هذه الحجة على خصومهم، وكانوا أولى من أبي حيان بها، وكانوا أهلها. لكن أبا حيان كان مشغولاً بالدفاع عن رؤيته للدولة الأموية التي حملت الرسالة إلى الدنيا، فأراد أن يصلح لها شأنها في وجه السقوط الحضاري المشهود أمام عينيه في أيامه، فبدت له أيام بني أمية أيام العرب وهيبتهم على نزولها رتبة صغيرة عن عصر الرسول والراشدين، قمة سامية قياساً بحكم العجم من بني بويه وسواهم بحضانة بني العباس، وتحت راياتهم.

فدولة بني أمية ـ إذا قيست بدولة الراشدين ـ منخفضة السوية قليلاً، ضعيفة البنيان، تجمع عصبية الجاهلية في بعض النفوس وقوة الرسالة السماوية على ميسم الحضارة. وتعد قوية إذا ما قيست بدولة بني العباس في زمنه وغلبة العجم على سلطانها، وقد رشحوها للقسمة والسقوط والانهيار. هذه الرؤية الحضارية التي عرضنا لها هنا تعد إبرازاً لفكرة دورة الحضارة العربية في ثلاثة أطوار متلاحقة تعكس عقلية أبي حيان، ونظرته التي تغلفت بالإصلاح والتصوف والفقه على ما بين هذه النزعات من صراع في متون الغايات وتوجهاتها، وتوحد في ساحات الإصلاح.

وتجلى حوار الحضارة العربية (الجاهلية والإسلامية) بالالتقاء على جوانب الاختيار والعقل والاستعداد والتلقي في شروط مادية ومعنوية تجعل حركة القوم أساس النشاط الحضاري، فكأنه

---

(23) الإمتاع: 2/ 74.

(24) انظر: سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بتحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، بيروت ـ دار الفكر، ط1، 1417هـ 1996م 6/ 434.

يقول: إن غياب العرب عن قيادة التحرك الحضاري في دولة بني العباس قاد الموكب إلى غلبة العجم وسقوط الدولة وهزيمتها، ومن ثم تمزقها، واعتزالها القيام بحمل مشعل الحضارة عالمياً.

***الحوار الخارجي:**

نظرة أبي حيان إلى حضارات الأمم السابقة واضحة لكل ذي عينين؛ لأنها مستمدة من تصويره الدورة الحضارية التي سلف القول فيها، فقد كان أبو حيان يأخذ من ثقافات الحضارات، وهي مظهر علمي ومدني، من جهة علاقة الثقافة بالتربية والعمران، وأخذه لا يحتاج إلى أدلة كثيرة، والدليل ينصرف إلى جهتين:

الأولى تتصل بروايات أبي حيان لرؤى غيره ممن عاشوا في زمنه، ووجدوا في ثقافات الأمم الأخرى ضرباً من الغزو الفكري فوقفوا منها مواقف متشددة، فضرب لذلك أمثلة منها: الصراع القومي بين العرب والشعوبية، ومنها الصراع العلمي بين علمي النحو العربي والمنطق اليوناني، والصراع العسكري بين الجيش العربي الإسلامي، وجيش الدولة الرومية.

والجهة الثانية نظرته المتجلية في موقفه العملي والنظري الصريح من حكم الأمم، وعلومها الصحيحة عنده، وحكاياتها الأسطورية على ما تغلفه روايتها من مقومات الواقعية وفلسفته في ذلك.

***تدافع الحضارات:**

من أمانة العلم الإشارة إلى أن أبا حيان روى صدى أصوات بعض العلماء الذين دوت صيحاتهم في أيامهم، وأخذت حيزاً من تفكير أبي حيان، وسكت عنها في مواضع سردها، سكوتاً يوحي بشيء من الرضوان عنها، لكنه ليس موافقاً عليها موافقة تامة، وربما ساقها سياق الوفاق؛ لأنه يراها محجوزة بسياقها التاريخي لا تتعداه إلى سواه، وسنكشف عن بعض هذه المواقف، ونذكر رأي أبي حيان باختلافه واتفاقه، بطريقة مباشرة عند ذكر الموقف، وأخرى غير مباشرة عندما نتناول موقفه المعرفي.

***تفضيل العرب على العجم:**

ربما بدا عنوان الفقرة مدهشاً في ضوء أحوال السقوط الحضاري للعرب في أيامنا، لكنه لم يكن في زمنه كذلك؛ لأن أبا حيان ساق كلامه على جهة إنصاف العرب من العجم (الفرس) وكان التعميم بغية التعمية على الوزير، وكان موقف أبي حيان قائماً على جهة التسليم بصحة رأي الخصم، والأخذ بمنطقه ـ مؤقتاً ـ لتدمير فكرته بالسلاح نفسه، وإلا فأبو حيان رجل يقدم لنا الأمم بواقعية شديدة، وحسبك ما يحكيه على لسان شيخه أبي سليمان المنطقي، ولا يتعقبه بإنكار، حيث يقول:

(اشتركت الأمم في جميع الخيرات والشرور، وفي جميع المعاني والأمور، اشتراكاً أتى على أول التفاوت ووسطه وآخره، ثم استبدت كل أمة بقوالب ليست لأختها، واشتراكهم فيها كالأصول،

واستبدادهم كالفروع، وفيما اشتركوا المحمود والمذموم... إلا أنهم مع هذه الأصول والقواعد تقاسموا أشياء بين الفطرة والتنبيه، وبين الاختيار والتقدمة، فصار:

الاستنباط والغوص والتنقير والبحث والاستكشاف والاستقصاء والفكر ليونان، والوهم والحدس والظن والحيلة والتخيل والشعبذة للهند، والحصافة واللفظ والاستعارة والإيجاز والاتساع و السحر باللسان للعرب، والروية والأدب والسياسة والأمن والترتيب والرسوم والعبودية والربوبية للفرس، فأما الترك فلها الشجاعة، والعرب تشاركها إما بالزيادة وإما بالمساواة، وليس بعد هذا للترك حظ ولا دراية إلا بقسط من الظل من الشخص. والعرب مع منطقها البارع لها المزية المعروفة على الترك في السياسة...))[25]

وأردف ذلك بقوله: ((ومن جحد بلاغة العرب في الخطابة وجولانها في كل مجال، وتميزها باللسان فقد كابر، ومن أنكر تقدم يونان في إثارة المعاني من أماكنها، وإقامة الصناعات بأسرها، وبحثها عن العالم الأوسط والأسفل فقد بهت. ومن دفع مزية الفرس في سياستها وتدبيراتها، وترتيب الخاصة والعامة فقد عاند، وهكذا من دفع ما للهند...))[26]

كلام أبي سليمان المنطقي صريح في الإشارة إلى فضل الأمم السابقة والمعاصرة في حضارتها للحضارة العربية الإسلامية، وأن الحضارة الناهضة على تواصل بالحضارات السابقة أخذت وأعطت، وأن الشعوب ليست خالية الوفاض، وأن مدنياتها محمولة بحضارتنا العربية الإسلامية، على أن لكل أمة جهة ثابتة لها، على تفاوت بين أبنائها فيها، وعلى تفاوت بين الأمم نفسها، ولولا ضيق المكان والزمان لكتبت كتاباً في جدل الحوار الحضاري عند أبي حيان، وحسبك مثالاً واحداً هنا يدلك على ترحيبه بثقافات الأمم الأخرى التي قاسمت العرب مسؤولية حمل الرسالة، وهم الفرس، ذلك أن نظرته إليهم تأخذ مسارين الأول يتناول التيار الشعوبي الحاقد على العرب، وهنا بث أبو حيان رأيه فيهم مقنعاً بالرواية ــ على طريقة ناقل الكفر ليس بكافر ــ قاصداً هدم آراء الشعوبيين بما تخيره من روايات تدفع مذاهبهم في العرب حتى استوى عند عرب الجاهلية وعرب الإسلام، فكان عالماً متجرداً من تبعات الهوى من هذه الجهة. والمسار الثاني توجه إلى حكم الفرس لأنها وليدة حضارة قوية، ولأنها من أعمدة البنيان الحضاري الحية الخالدة التي تعبر عن قوانين الخلود في بناء الإنسان والعمران معاً، وذلك في قوله:

((كانت الفرس تقول: مَن قدر على أن يتحرز من أربع خصال لم يكن في تدبيره خلل: الحرص، والعُجب، واتباع الهوى، والتواني.

لقد صدقت الفرسُ في هذا، والأمم كلها شركاء في العقول، وإن اختلفوا في اللغات، ولا أحد قد نطح إلى الكمال، وتطاول إلى الفضل إلا وهو يعلمْ: أن الحرص يسلُبُ الحياءَ، والعُجبَ يجلُبُ

---

[25] الإمتاع والمؤانسة: 1/ 211.

[26] الإمتاع والمؤانسة: 1/ 212.

المقـتَ، واتــباعَ الهوى يورثُ الفضيحة، والتواني يكسب الندامة، ولا أحد أيضاً إلا وهو متسمٌ بهذه الأشياء على التفاضل الواقع، نسأل الله الهداية والعصمة))[27]

أبــو حــيان يقســم دفعــاً لإنكار المنكرين أن الفرس صادقة في قولها؛ ذلك أن حركة الشعوبية حاولــت الانــتقام من العرب الذين أجهزوا على تخلف الدولة الفارسية، وانتقلوا بها من الظلمات إلى الــنور الجديــد، مــن غــير أن ينسوا القيم الإيجابية الخالدة في حضارة الفرس ومدنيتهم مما يتصل بثوابــت الإنسان المدني مهما يكن عرقه أو موطنه، ولم يجعل العرب بيضاً متفوقين بل قال: والأمم كلهــا شــركاء في العقول، وإن اختلفوا في اللغات. وهذه مساواة مبكرة في وعي العلماء الذين حملوا حضــارات الأمــم من جهة ثقافاتها ومدنياتها، وهو يعرف ما يختار وما يدع، ولن تجد أبا حيان يذم أمــة من الأمم، أو طائفة من الطوائف، دع عنك وصفه للأشياء كما هي، فإذا كانت تحمل ذماً عندك فهــي عــند أصحابها كبرى اليقينيات لا يضر أصحابها ما تعيبه عليهم من رؤيتهم أو واقعهم. وأبو حــيان يقــر بإنســانية ما قدمه الفرس في الجاهلية من مثل هذه القيم، فلا يكتفي بنقلها. والقسم على صــحتها بــل يتعدى ذلك إلى شرحها وتأصيلها ليتم قبولها وشيوعها في ضوء حاجة الناس إليها في أوقات التفسخ والتفكك والاستغناء بالكلام.

ســقت هذا الرأي ليعلم أن أبا حيان يفضل العرب إن كان الأمر دفعاً لآراء الشعوبية جرياً على مــنطقها، فــإذا عاد إلى نفسه عاد إلى المساواة بين الأمم أصلاً وتفوق بعضها على بعض من بعض الجهــات فرعاً كالذي حكاه عن شيخه أبي سليمان المنطقي، فاجتمع في هذه الفقرة موقفان لأبي حيان همــا توكــيد لحقيقة التفاعل الحضاري بين العرب وشركائهم الفرس في ظل الرسالة ووحدة الأمة، واحــترم فــرس الجاهلــية كمــا احترم عرب الجاهلية من غير تفرقة، ولا تمييز، ذلك أنه يرى أن للحضــارة روحاً واحدة لا تزول بانتقال مشعل الحضارة المادية من أمة إلى أخرى، فتعلق أبو حيان بحــبال القوة في كل حضارة، وحاول اجتناب حبال الضعف، ولم يعرض لها إلا على أنها دالة على الوهن.

*الحوار بين النحو العربي والمنطق اليوناني:

تــناول أبــو حيان التوحيدي قضية النحو العربي والمنطق اليوناني، فعرض لها مرتين: الأولى حكايــة عــن مجلس يصور حرارة الجدل بين العلماء، وحمية العرب في الدفاع عن نحوهم العربي، وذلك بما حكاه من مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات سنة 326 هــــ[28]، بين أبي سعد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي (280 ــ 368هـ) وأبي بشر متى

---

[27] البصائر والذخائر: 1/ 228.

[28] ذكرى في المقابسات، لأبي حيان التوحيدي، بتحقيق: حسن السندوبي، الكويت ــ دار سعاد الصباح، ط2، 1992م: 68، أن المجلس عقد سنة عشرين وثلاثمائة، وهو خطأ مطبعي، أو سهو من المحقق الفاضل وهو نق عن الإمتاع.

ابــن يونس القنائي[29] (328هـ) وحضر المجلس عدد من أهل الفضل والعلم ذكرهم أبو حيان، وكان الحـوار ساخناً انتصر فيه أبو سعيد السيرافي على أبي بشر متى؛ ذلك ن المجلس عقد قبل وفاة أبي بشـر بسـنتين، فأعانه عليه أنه أدركه في أواخر سني عمره،وكان السيرافي في سنة المجلس قد بلغ السادسـة والأربعيـن من عمره، أي كان في ذروة تعقله وتمكنه فطنة وذكاء، وكان متى قد بلغ من عمـره أواخـره، وأعانه عليه أن الوزير ابن الفرات كان راغباً في هزيمة الثقافة الوافدة، ومتحمساً للنحو العربي؛ لأن النحو منطق العرب كما يقول.

ولسـت محتاجاً إلى بسط المجلس وشرح ما جاء فيه، ذلك أن المراد منه مقاصده، فقد سكت أبو حـيان علـى مـا دار في المجلس، تنبيهاً للوزير البويهي على حجج العلماء العرب للنحو العربي، وحرصــهم علـيه، بيد أنه جعل ذلك موقفاً مروياً، مقبولاً في سياقه الحضاري والاجتماعي، لكنه من الجهـة الثانية غير مقبول عنده في صفاء عقله، وحضور فطنته، وخلوته بشيخ أبي سليمان المنطقي الـذي جعـل للـنحو العربي حيزاً مختصاً بلغة العرب، وأعطى المنطق اليوناني حيزاً يتعدى لغته اليونانـية إلـى كـل ذي عقـل مهمـا تختلف لغات الناس[30] فكأنه بهذا الرأي يرى أن ما كان بين المتناظريـن لـيس سوى سوء فهم لوظيفة كل من النحو العربي، والمنطق اليوناني، وأن أبا بشر لم يحسـن عرض موقفه، فليس بين العلوم تدافع إذا اختلفت جهات الدلالة: وظائفها، وطرائقها، ومادتها المدروسة على ما بين المنطق واللغة من تداخل في المادة المدروسة نحوياً ومنطقياً.

فالصـراع حاضر في مجالس الساسة وأصحاب الاجتهاد الحي، لكنه غائب عن عقل أبي حيان إذا تعلـق بحقيقة ثابتة، أو حكمة تائهة، وكامن في عقله وتوجيه رواياته توجيهاً يخضع لرؤاه العميقة فـي الاختيار المتبصر ليدخر لأبناء أمته خير الحضارات، وليجتنبوا شرور الجراثيم الفاتكة في بناء الحضارة الساعية بها إلى حتفها.

***الفلسفة اليونانية والشريعة العربية:**

سـعى الـيهودي وهب بن يعيش الرقي بنشر الفلسفة اليونانية، وأراد الفصل بينها وبين الهندسة والمنطق لصعوبتهما على العامة، بغية الحفاظ على التخلف العلمي والعملي من جهة، وشيوع الفلسفة التـي صـحبتها حركة الزندقة، وألف رسالة بهذا الشأن، وصل خبرها إلى الوزير ابن سعدان الذي سـأل أبا حيان عنها فقال أبو حيان: ((فكان من الجواب: قد عرفت مذهب ابن عيش في هذا الباب ــ وهـو جـاري ــ وكتب هذه الرسالة، على هذا الطراز، إلى الملك السعيد، سنة سبعين، وتقرب بها، ونفعته بالمسألة و التفقد له))[31].

---

[29] انظر: الإمتاع والمؤانسة: 1/ 108.

[30] انظر: المقابسات: 169، المقابسة: 22.

[31] الإمتاع والمؤانسة: 1/ 105.

فابن يعيش كان جاراً لأبي حيان، يرى هوى الدولة البويهية، ويسعى للتخلص من هواها المذهبي بإبعاد الدين عن السياسة، والإشارة إلى الفلسفة علها تؤلف منهجاً بديلاً للقرآن في تحصيل السعادة والهداية، وإبعاد الناس من شغب أهل المذاهب، وسياسة تقريب الناس من الدولة وفق انتماءات مذهبية، ذلك أن الإسلام في أصالته الأولى لا يفرق بين رعايا الدولة على أسس مذهبية.

ونلحظ سماحة أبي حيان في شفاعته لجاره اليهودي بفقره، وسماحة الحاكم البويهي بتفقد أحواله بعد أن رآه يحط في هواه، لكن أبا حيان لم يترك دعواه من غير رد في كتاب الإمتاع نفسه، وفي كتبه الأخرى بما أورده على لسان عدد من العلماء يبطلون هذه الدعوات، فكان رفيقاً بالوزير، بعيد النظر في شأن التدرج بأفكاره المفضلة، فيعرض لها على لسان غير الوزير، فإذا وجد لها استحساناً عنده عرض لها عرض الشارح الموحي بضعف المذهب لضعف الدافع أو مكره، ورد شيوع الفكرة لاستحسان الحاكم لها، وليس لقوة في طبعها، وكان يعرض لها في موقع آخر دافعاً ومفنداً، بلسانه أو لسان غيره.

ومن زاوية أخرى للإصلاح نهض إخوان الصفاء وخلان الوفاء بدعوتهم القائمة على طور المعايشة بين الفلسفة والشريعة بغية تخليص الدين من الشوائب التي لحقت به، في مسيرته الطويلة، فعرض أبو حيان لهم بقوله:

((وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنفوا خمسين رسالة في أجزاء الفلسفة، علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرستاً، وسموها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، وكتموا أسماءهم، وبثوها في الوراقين، ولقنوها للناس، وادعوا أنهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله ــ عز وجل ــ وطلب رضوانه؛ ليخلصوا الناس من الآراء الفاسدة التي تضر النفوس، والعقائد الخبيثة التي تضر أصحابها، والأفعال المذمومة التي يشقى بها أهلها، وحشوا هذه الرسائل بالكلم الدينية، والأمثال الشرعية والحروف المحتملة، والطرق الموهمة))[32]

فأبو حيان يوحي بموقفه من إخوان الصفاء في أثناء عرض رأيهم، فهو رافض له، إما لعلمه أن الوزير لا يطمئن إلى هذه الحركة الناهضة، وإما لأنه يدرك خطرها، وليس في اعتراضه الظاهر عليها محض رأي شخصي، فآراؤه تخضع لسياق الحياة، وسياق الحديث في مجلس الوزير، أو سياق التصنيف للكتاب، وقد فند رأي إخوان الصفاء بلسان الحريري غلام ابن طرارة، بحجج تحتاج إلى فضل وقت لعرضها ومناقشتها، وقد بثها في الليلة السابعة عشرة، وحسبك من أدلته قوله على لسان الحريري بعد أن هزم المقدسي؛ وكان نصيراً لأفكار إخوان الصفاء:

((فقال: يا أبا سليمان!! من هذا الذي يقر منكم أن عصا موسى انقلبت حية، وأن البحر انفلق، وأن يداً خرجت بيضاء من غير سوء، وأن بشراً خلق من تراب، وأن آخر ولدته أنثى من غير ذكر، وأن ناراً مؤججة طرح فيها إنسان فصارت له برداً وسلاماً.. وعلى هذا، إن كنتم تدعون إلى

(32) الإمتاع والمؤانسة: 2/ 5.

شــريعة من الشرائع التي فيها هذه الخوارق والبدائع فاعترفوا بأن هذه كلها صحيحة، ثابتة، كائنة، لا ريــب فـيها، من غير تأويل ولا تدليس، ولا تعليل ولا تلبيس، وأعطونا خطكم بأن الطبائع تفل هذا كلــه... ودعوا التورية والحيلة والغيلة، والظاهر والباطن، فإن الفلسفة ليست من جنس الشريعة، ولا الشريعة من فن الفلسفة، وبينهما يرمي الرامي))[33].

لا ريب في أن أبا حيان لم يرو هذا الرد الطويل لمتعته فقط، بل رواه ليهدم بنيان حركة أرادت أن تؤصــل للفلســفة اليونانــية، ولبست ثياب الدين ــ برأيه ــ لتكون مجهزة عليه من داخله، فهما دعوتــان الأولــى لابــن يعيش اليهودي تريد تبسيط الفلسفة للناس، وعزلها عن الدين، والزعم بأنها تحقــق مقاصــده الروحــية في الهد بغض النظر عن صورته النصية، من غير صراعات مذهبية. ودعــوة إخوان الصفاء القاصدة إلى مزج الدين بالفلسفة مغلبة روح الفلسفة على روح الدين، بعكس أبي سليمان وأبي حيان اللذين مزجا الدين بالفلسفة على نية غلبة روح الدين على قشور الفلسفة.

ولا ريــب فــي أن جوهر الحوار الحضاري كان بين مرتكزات العقل اليوناني، وروائز العقل العربــي فــي اللغــة: النحو والمنطق، وفي الفكر: الفلسفة والشريعة، وفي الحركة الاجتماعية الأمم والفضائل. وهو حوار في بؤر التأثير الإنساني.

ولا شــك فــي أن محــاولات إخوان الصفاء ومحاولات دفع فكرة ابن يعيش قائمة أصلاً على ســلامة النية، والرغبة الحق في نشوء مشروع حضاري ينهض بالأمة من جديد، ونحسب أنه اجتهاد لا يعــاب فاعله، وإنما يقدر عمله بمقياس نية أصحابه، ويناقشه من يشاء، ويقبله من يشاء، ويرده من يشاء، كل بقناعته واختياره.

***المواجهة العسكرية:**

عــندما تعجز الحضارة القديمة عن محاورة الحضارة الناهضة تلجأ إلى القوة لدفع سلطانها عن نفــوس أبنائها، خوفاً من الاستيلاء السلمي عليها، مما يتبعه زوال سلطانها، وحلول حضارة أخرى، تعطــي الــناس بعــداً آخر مختلفاً عن سابقه، حتى يقال: إن الحضارة الجديدة تفرق بين الولد وأبيه، والأخ وأخيه، والرجل وصاحبته وبنيه، وفصيلته التي تؤويه، فلكل منهم شأن حضاري يغنيه.

فالتراجع الحضاري حقيقة واقعة، لكن تراجع سلطان الحضارة لا يتم طوعاً، فلا بد من السيف، لــيس للإقناع بل لزوال الحواجز المانعة من حرية الاختيار عند الحضارة العربية القائمة على قوله: (لا إكــراه في الدين)[34] لكن الحضارات الأخرى تريد أن تفرض ميسمها وثقافتها على الأمم الأخرى بالســيف، أو بالقهــر من غير حرية اختيار للناس، وهنا يقع الصدام المسلح بين الأمم والحضارات، ولابــد مــن الدفاع عن الذات، ولذلك ساق أبو حيان حديث الغزو الفرنجي الرومي على دولة العرب

---

(33) الإمتاع والمؤانسة: 2/ 17.
(34) سورة البقرة: 256.

العباسـية، وكانـت في طور من أطوار ضعفها وتفككها، وكان باختيار البويهي القائد الفعلي للدولة، ووصـل الـروم إلـى نصيبين سنة 362هـ، فهب مجموعة من علماء الأمة، وهم كما يذكرهم أبو حيان: ((أبو تمام الزينبي، ومحمد بن صالح بن شيبان، وابن معروف القاضي، وابن غسان القاضي، وابـن مكرم ــ وكان من كبار الشهود في سوق يحيى ــ وابن أيوب القطان العدل، وأبو بكر الرازي الفقـيه، وعلـي بن عيسى، والعوامي صاحب الزبيري، وابن رباط شيخ الكرخ ونائب الشيعة ولسان الجماعـة، وابـن آدم التاجر، والشالوسي أبو محمد، وغيرهم مما يطول ذكرهم.. والتأم من ذلك أن تخرج طائفة وراء الأمير باختيار إلى الكوفة))[35]

وذهـب وفد من العلماء بعد أن استعفى جُعل وأبو سعيد السيرافي، فوقفوا على الأمير البويهي، وألقـى كلمـة فـي مجلسه كل من العلماء التالية أسماؤهم: أبو بكر الرازي، وعلي بن عيسى، وأبو كعـب الأنصاري والعوامي، وسجل أبو حيان كلماتهم بنصها وحرفها، وسجل إجابة الوزير البويهي، وكانت إجابة تقوم على تقريعهم، وقد وصل به الأمر إلى القول:

((... وإنكم لتظنون أنكم مظلومون بسلطاني عليكم، وولايتي لأموركم؛ كلا!! ولكن كما تكونون يولـى علـيكم؛ هكذا قول صاحب الشريعة فينا وفيكم، ولولا أني كواحد منكم، لما جعلت قيماً عليكم، ولـو خـلا كل واحد منكم بعيب نفسه لعلم أنه لا يسعه وعظ غيره وتهجين سلطانه، أيظن هذا الشيخ أبو بكر الرازي أنني غير عالم بنفاقه...))[36]

ممـا تقـدم يـنهض الحوار المسلح بين العرب والروم إلى خصومة بين دولة الهزيمة المسلحة وعلمـاء الأمة، من غير فرق بين علماء السلاطين وعلماء الشعب، داعين الحاكم إلى مواجهة التفوق العسـكري الفرنجـي علـى القـوة العربـية الإسلامية، ظناً منهم أن الحكام يصنعون الانتصارات والمعجـزات، متجاهلين حقيقة التخلف الحضاري في الثقافة والعمران والمعلومات، وطرائق الخصم في الإعداد، والخطوات اللازمة في تفريق الأمة قبل الوصول إلى غاياته البعيدة.

فالصـراع العسكري صورة من صور الحوار هدفه الإقناع عند الروم ومن كان على سمتهم في الدهـاء السياسـي، لكـنه إقناع مؤقت بالإكراه، لا يحقق هدفاً بعيداً، ولا يبقي له في الأرض سوى الكراهـية رصـيداً. ومـنطق الأشـياء يدعو إلى توكيد فكرة أرنولد توينبي المؤرخ الإنكليزي التي يـتحدث فيها عن الإنقاذ بالسيف، قائلاً: ((إن هذا الفشل النهائي لكل محاولات الوصول إلى الخلاص بالسـيف، لـيس موضوع قصائد فحسب، ولا رواية خرافة، أو أساطير، فلقد أثبته التاريخ؛ لأن جرم الآبـاء الذين لجأوا إلى السلاح يقع على الأبناء فيصل إلى الجيل الثالث أو الرابع منهم))[37] فالحرب صورة من صور الصراع الحضاري من وجهة نظر القوى الناهضة، لكنها لا تؤلف قاعدة في تفكير

---

[35] الإمتاع والمؤانسة: 3/ 153.

[36] الإمتاع والمؤانسة: 3/ 158.

[37] حرب وحضارة، أرنولد توينبي، ترجمة غيثا حجار، بيروت ــ منشورات دار الآفاق، 1963م: 160.

أبي حيان ونظرته إلى الحضارات وحوارها، وإنما يدخل ذلك من جهة الوصف، والتشخيص، وليس من جهة الرؤية والتفكير، لأنه صوفي الطريقة.

***الحوار الحضاري في العلم والأدب:**

سبقت بعض الإشارات إلى اقتباس أبي حيان بعضاً من حكم الفرس الإنسانية، وهنا لابد من الإشارة إلى الاقتباس العلمي كالاعتماد على كلام علماء من حضارات الأمم الأخرى، والاقتباس الأدبي منها كالأمثال والأساطير المحكية. أما من جهة الاعتماد على الكتب العلمية فحسبنا الإشارة إلى بعض الكتب التي اتكأ عليها أبو حيان محتجاً ببعض ما جاء فيها، أو مستأنساً به، أو واجداً فيه بصيرة للمتبصرين، أو ذخيرة لأبناء أمته اللاحقين من بعده، من ذلك: رسالة أرساطاطاليس إلى الإسكندر[38]، ورسالته في السياسة التي شك في نسبتها إليه[39]، وكتابه الحيوان[40]، وكتاب ما بعد الطبيعة[41]، وكتاب المقالات[42]، ولأفلاطون كتاب: النواميس[43]. هذا بعض ما اغترفه من الثقافة اليونانية، ولم يحجزه عنها أنه في أمة تختلف عن أمة الإغريق في الرؤية الكونية، والعراقة القومية، وكان شعاره الحكمة ضالة المؤمن، كما أنه اطلع على كتب الهند[44]. واطلع على كتاب ــ صار مشتركاً بين ثلاث حضارات هي الحضارة الهندية والحضارة الفارسية والحضارة العربية الإسلامية ــ هزار أفسان[45]، وهو أصل كتاب ألف ليلة وليلة، وعلى كتاب ألف ليلة وليلة نفسه[46]، وعرض لكتب أثر جيراننا الفرس واضح فيها، من ذلك كتاب آيين خدمة الملوك، لأحمد بن الطيب السرخسي[47]، والأثر الفارسي مكشوف من عنوانه (آيين) وكتاب آيين نامه، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن نصر الساماني[48]. ما تقدم يشير إلى أن أبا حيان التوحيدي كان متبصراً بحضارات الأمم علومها وثقافاتها، لكنه لم يحتطب بليل بل كان على بصيرة من أمره في اختياره، ومواقفه مما يتخيره، على منهج فريد في العرض والوقاية، والرد والرعاية.

***آداب الأمم في الحوار الحضاري:**

---

(38) انظر: البصائر والذخائر: 1/ 2، 219/ 64.

(39) انظر: البصائر والذخائر: 9/ 215 ــ 217.

(40) انظر: البصائر والذخائر: 9/ 32، 45.

(41) انظر: البصائر والذخائر: 9/ 18.

(42) انظر: البصائر والذخائر: 7/ 219.

(43) انظر: الإمتاع والمؤانسة: 2/ 20.

(44) انظر: البصائر: 2/ 151.

(45) انظر الإمتاع والمؤانسة: 1/ 23.

(46) انظر: البصائر والذخائر: 1/ 70، 5/ 32 ــ 37.

(47) انظر: البصائر والذخائر: 4/ 117.

(48) انظر: الإمتاع والمؤانسة: 1/ 78.

وأمـــا ما يتصل بآداب تلك الأمم فإن أبا حيان حرص على غنى ثقافته، وثقافة أبناء أمته بأحسن مـــا عند الأمم، من ذلك أمثالها، وحكاياتها، وسأقتصر على ذكر بعض أمثال الفرس واليونان، للدلالة علـــى مـــا وصـــف بهـــا أبناء هاتين الأمتين من صفات تدل على حسن التدبير عند الفرس، والعمق والغنى العقلي عند اليونان.

ولا نريد أن نقدم دراسة حول أي مثال من هذه الأمثال، وإنما نقدمها على أنها عينة مختارة من اختـــيار أبـــي حيان التوحيدي، نترك للمتلقي فرصة المتعة الحرة والمشاركة العملية بتذوق الميراث الحضاري الحي من أي جهة أتى.

تخـــير أبـــو حيان من أمثال الفرس التي تعبر عن خلاصة تجارب الناس في كل مكان عدداً من الأمـــثال الموجـــزة بـــالقول، والمعـــبرة بالحدث أو المناسبة، ولو لم تذكر، مع الأقوال، لكنه استعار مواقف تعد من الأمثال التي تستحق أن تضرب للناس ليتعلموا منها.

أمـــا الأمثال فتخبرنا بعضها على طريقة ما قل ودل، من ذلك قول الفرس: ما دخل مع اللبن لا يخرج إلا مع الروح، والعرب تقول: اطبع الطين ما دام رطباً، واغرس العود ما كان لدناً[49].

وتقول الفرس: مطرة في نيسان خير من ألف شان[50].

وقالت الفرس: وجدنا في مهارقنا القديمة: إذا لم يساعد الجد فالحركة خذلان.

وقالت أيضاً: رب لازم لعرصته قد فاز ببغيته[51].

ويضـــرب بعـــض الفرس تمثيلاً لحياة الناس في مجتمعاتهم بحياة الحيوان الأعجم بالغابة، لقول بعضهم:

((قـــال بعـــض الفـــرس: الناس أربعة: أسد وذئب وثعلب وضأن. فأما الأسد فالملوك يفرسون ويـــأكلون. وأمـــا الذئـــب فالـــتجار، وأما الثعلب فالقوم المخادعون، وأما الضأن فالمؤمن ينهشه من رآه))[52]

هـــذه بعض الأمثال الفارسية لتي رواها أبو حيان للدلالة على حسن تدبير الفرس وسياستهم في الحـــياة، والأمثال عند الأمم برتبة أقوال الأنبياء داعية للتفكير من جهة والعمل من جهة أخرى، لكنها ملـــزمة مـــن غـــير شرط للإلزام، ومغرية من غير ثواب ولا عقاب؛ ذلك أن ثوابها في العمل كامن فـــيها. وفي سوقها دلالة تقدير واحترام من أبي حيان لحضارة أباد العرب سلطانها السياسي، وأفادوا من ميراثها السياسي والثقافي.

---

[49] البصائر والذخائر: 2/ 96.

[50] البصائر والذخائر: 3 / 115.

[51] البصائر والذخائر: 4/ 153.

[52] البصائر والذخائر: 4/ 194.

وأمـا أمـثال الـيونان فقد ذكر عدداً منها في موضع واحد وتتبعها بالتعليق على خلاف أمثال الفرس، فذكر من أمثال اليونان:

ـ إفراط الأُنس مقدمة الجرأة.

ـ قوة العزمِ بنَيلِ البُغية.

ـ جَهلُ العللِ يورثُ الحَصَر، أي: الجهل بمعرفة المعاد يؤدي إلى الانقطاع.

ـ جهل القَدْرِ يُعقِبُ بطراً وخوراً.

ـ أمنُكَ عدوك بُغيته.

ـ عادةُ الصمت تُورثُ عَياً.[53] وتعقب الأمثال بقوله: ((هذه نوادر كلام اليونانيين، وقد مر في هذا الكتاب، ويمر ما إذا جمعته وأفردته، زادك حسنة، وانثالت عليك فائدته، فخذ منها، ومن غيرها، كـل حسن بهيج، نفعك الله بالعلم، وبصرك بالهدى))[54] فأمثال اليونان ـ على ندرتها تستحق الجمع والبحـث، والإفـراد برسالة أو كتاب؛ لأنها تزيد جامعها حسناً على حسنة، وفائدة على ما عنده من فوائـد، ثم أردف أبو حيان حديثه عن طبيعة أمثال اليونان وفوائدها بمنهجه العام في الأخذ عن الأمم الأخـرى، فجعـل مـنهجه في الاختيار قائماً على حسن ما يتخيره، وعلى مقدار ما يحقق من متعة نفسـية وعقلية، وفائدة من تجارب أهلها، من غير تمييز للحسن على أساس قومي أو حضاري، ذلك أن الجمال والحق صنوان، وهما مطلب كل إنسان متحضر بالمدنية والعمران وضالته.

هـذه أمثال اليونان علم وهدى يتداوى بهما، وتلك أمثال فارس مثلها، وتلكم غيرهما من خالص تجـارب الناس أبناء الحضارات التي زال سلطانها عن الأرض وبقيت تجاربهم الحضارية في مختبر الـتاريخ تعطـي نفعها في كل حين، دالة على آفاق أهلها الحضارية، وشاهدة على عبقرية أبي حيان في اختياراته الدالة على تحضره في التناول والعرض والقصد.

***حكايات الأمم:**

تخـير أبو حيان حكايات من رحى الحضارة الفارسية، من ذلك حكاية المجوسي وكان من أهل الـري واليهودي وكان من جي بأصفهان، وكان المجوسي يركب بغلة، وقد تعارفا في طريق السفر، فظهـرت حذلقة اليهودي وقدرته على التأثير، فحمله المجوسي على بغلته وأطعمه من زاده، فلما ملك الـيهودي الـبغلة، وأدرك المجوسي التعب تركه اليهودي ومضى بالدابة والسفرة لا يلوي على شيء مـن توسـل المجوسي، فما رحمه، ولا عطف عليه، فدعا المجوسي ربه، فاستجاب له، بعثرة البغلة ووقوع اليهودي أرضاً، فلما لحق به المجوسي رحمه، وحمله على حوار كان بينهما[55].

---

[53] البصائر والذخائر: 3/ 179.

[54] البصائر والذخائر: 3/ 181.

[55] انظر: الإمتاع والمؤانسة: 2/ 157.

هذه حكاية بين فيها أبو حيان أن المجوسي الذي ينظر إليه بعض العرب المسلمين على أنه كافر يعبد الله الذي في السماء وليس كما يزعمون، ولما ظلم دعا ربه فاستجاب له، وأن اليهودي الكتابي عند العرب إنسان مدع ومحتال لمنافعه المادية، فأراد بذلك الكشف عن أثر العقيدة والتربية في السلوك الإنساني، وتغيير الصورة، ونقد أفكار أمته عن الأمم الأخرى.

والحكاية مثل حي مستمر الدلالة؛ ذلك أن مثل الأمة العربية والإسلامية كمثل المجوسي وبغلته إذ وضع المعروف في غير أهله، فقد حمل العرب اليهود يوم شن الغرب حملته لتطهير العالم من شرورهم فاحتضنهم العرب، فكان جزاؤهم ما ترون من عدوان. إنها حكاية واقعية كما يروي أبو حيان بالسند ويحدد المكان وأحسن صنعاً إذ ترك تعيين الأسماء، لأن هذين الرجلين يؤلفان أنموذجاً إنسانياً لتشويه الأفكار والتربية لإنسانية الإنسان، وتدمير قوى الخير فيه.

وتخير أبو حيان من عطاء الحضارة اليونانية الحكاية الآتية: ((قلت: حكى لنا أبو سليمان، في هذه الأيام، أن ثيودسيوس ملك يونان كتب إلى كنتس الشاعر أن يزوده بما عنده من كتب فلسفية، فجمع ماله في عيبة ضخمة، وارتحل قاصداً نحوه، فلقي في تلك البادية قوماً من قطاع الطريق، فطمعوا بماله، وهموا بقتله، فناشدهم الله ألا يقتلوه، وأن يأخذوا ماله ويخلوه، فأبوا، فتحير، ونظر يميناً وشمالاً يلتمس معيناً وناصراً، فلم يجد، فرفع رأسه إلى السماء، ومد طرفه في الهواء، فرأى كراكي تطير في الجو محلقة، فصاح: أيتها الكراكي الطائرة!! قد أعجزني المعين والناصر، فكوني الطالبة بدمي، والآخذة بثأري، فضحك اللصوص، وقال بعضهم لبعض: هذا أنقص الناس عقلاً، ومن لا عقل له لا جناح في قتله، ثم قتلوه واقتسموه وعادوا إلى أماكنهم؛ فلما اتصل الحديث بأهل مدينته حزنوا وأعظموا ذلك، وتبعوا اثر قاتله، واجتهدوا فلم يغنوا شيئاً، ولم يقفوا على شيء، وحضر اليونانيون وأهل مدينته إلى هيكلهم لقراءة التسابيح والمذكرة بالحكمة والعظة، وحضر الناس من كل قطر وأوب، وجاء القتلة واختلطوا بالجمع، وجلسوا عند بعض أساطين الهيكل، فهم على ذلك إذ مرت بهم كراكي تتناغى وتصيح، فرفع اللصوص أعينهم ووجوههم إلى الهواء ينظرون ما فيه، فإذا كراكي تصيح وتطير وتسد الجو؛ فتضاحكوا، وقال بعضهم لبعض: هؤلاء طالبو دم كنتس الجاهل ــ على طريق الاستهزاء ــ فسمع كلامهم بعض من كان قريباً منهم، فأخبر السلطان، فأخذهم وشدد عليهم، وطالبهم، فأقروا بقتله، فقتلهم، فكانت الكراكي المطالبة بدمه،ولو كانوا يعقلون أن الطالب لهم بالمرصاد))[56]

كما أن العرب يؤمنون بالأقدار المقدرة، وأن الله للظالم بالمرصاد، فكذلك اليونان بحضارتهم وثقافتهم، لهم مثل هذا الاعتقاد، وضرب لذلك حكاية شدها إلى الزمان والمكان وأسماء الشخصيات ليزيدنا قوة يقين بوقوعها، وربطها بالمشاهير ملك وشاعر، ليدلنا على أن ميسم الحضارة اليونانية ما زال حياً في حضارتنا العربية الإسلامية.

---

[56] الإمتاع والمؤانسة: 2/ 154.

مما تقدم يتبين أن أبا حيان كان محاوراً متميزاً باختياره، مبتعداً من مواقع الصدام، مقراً أن روح الخير في الحضارات كلها واحدة تنتقل من أمة إلى أمة، محاولاً التقريب بين الأمم والحضارات، وأنه لا عيب في الأخذ عن الحضارات السابقة إن كان ما يؤخذ حقاً، ذلك أن الحق لا ينتسب إلى شيء، وكل شيء ينتسب إليه، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها تلقفها، وكان أولى الناس بها.

المصادر:

1. **الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، بتحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، بيروت ــ صيدا ــ المكتبة العصرية، [د.ت]**
2. **البصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي، بتحقيق: د. وداد القاضي، بيروت ــ دار صادر، ط 1408هـ ــ 1988م.**
3. **سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بتحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، بيروت ــ دار الفكر، ط: 1، 1417هـ ــ 1996م.**
4. **الفردوس بمأثور الخطاب، لأبي شجاع شيرويه الديلمي الهمذاني (445 ــ 509هـ) تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت ــ دار الكتب العلمية، ط1، 1986م.**

5ــ **المقابسات، لأبي حيان التوحيدي، بتحقيق: حسن السندوبي، الكويت ــ دار سعاد الصباح، ط2، 1992 م.**

6ــ **نهج البلاغة، اختيار الشريف الرضي، شرح أ.محمد عبده، بيروت ــ منشورات المكتبة الأهلية، [د.ت].**

الأثر اللغوي
في براءة يوسف عليه السلام

د. عمر مصطفى[1]

قال ***الله تعالى في مطلع سورة يوسف عليه السلام: ﴿ألر تلك آيات الكتاب المبين، إنّا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾[2]، وفي ذلك إشارة ظاهرة إلى أهمية تفسير ما في هذه السورة من مواضع خلافية بأدوات لغوية، والنظر فيها بمنظور لغوي سليم، إذ يحتاج بعضها إلى جهد كبير لمعرفة المقصود من ذلك، والوجه المراد من هذا الأسلوب الدلالي الذي يُظهر وجهاً من وجوه الإعجاز البياني للقرآن الكريم.***

قال مصطفى صادق الرافعي: "ومن أعجب ما رأينا في إعجاز القرآن وإحكام نظمه، أنك تحسب ألفاظه هي التي تنقاد لمعانيه، ثم تتعرّف ذلك وتتغلغل فيه فتنتهي إلى أنّ معانيه منقادة لألفاظه، ثم تحسب العكس، وتتعرفه متثبّتاً، فتصير منه إلى عكس ما حسبت، وما إن تزال متردداً على منازعة الجهتين كلتيهما، حتى تردّه إلى الله الذي خلق في العرب فطرة اللغة، ثم أخرج من هذه اللغة ما أعجز تلك الفطرة.لأن ذلك التوالي بين الألفاظ ومعانيها، وبين المعاني وألفاظها، مما لا يعرف إلا في الصفات الروحية العالية، إذ تتجاذب روحان، قد ألفت بينهما حكمة الله، فركّبتهما تركيباً مزجياً بحيث لا يجري حكم في هذا التجاذب على إحداهما حتى يشملها جميعاً"[3].

وبدهيّ أن يتساءل الباحث عن سبب مطلع هذه السورة بهاتين الآيتين الكريمتين، ولو لم يكن لورودهما في هذا الموضع من السورة أولاً، ومن القرآن الكريم ثانياً قصدٌ معيّن؛ لما بُدئ بهما في

---

(1) كاتب سوري، جامعة دمشق.

(2) سورة يوسف، الآيتان 1 و 2.

(3) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ص 48.

هـــذه السورة ذات المدلول السياقي اللغوي الواضح، وهذا أمر مهمٌّ من حيث الدلالة الرمزية الموحية إلى أثر اللغة فيما يمكن كشفه في الآيات التي تحتمل غير وجه أو رأي.

قـــال الدكتور منير سلطان: "وإثبات خروج النظم القرآني عن المعهود من كلام العرب، لا يتأتّى بالموازنـــة، وإنمـــا بالكشف عن الإعجاز الذي تحقق في جعل أداة التعبير عن الذات البشرية صالحة للتعبيـــر عن الذات الإلهية وحكمة الربوبية في جعلها تخرج من الخصوص إلى العموم، من المحدود إلـــى المطلـــن، مـــنفكّة من قيود الزمان والمكان، وتذبذب العواطف، وشطط الخيال وغلبة الأحلام، وسخف الأوهام"[4].

ولـــيس مـــن أغـــراض هذا البحث الإحاطة بالقصة بتمامها، بل الإلمام ببعض جوانبها ذات الدلالة الأســـلوبية اللغويـــة المتباينة والتأثير المراد في جوهر اختلافات المفسرين، بقصد تبيان الدليل اللغوي على بـــراءته علـــيه الســـلام ممّا اتّهم به، ولا سيما أن بعضهم يرى أن نسبة الهمّ إلى يوسف بما يعنيه الهمّ في الســـياق ذاتـــه، لا تسيء إليه، بل ترفع من شأنه، لأن وقوع الهمّ منه في النيّة ثم العودة عن فعل الفاحشة ذو أثـــر إيجابـــي أكثر منه من عدم وقوعه. ولهذا محذور، إذ إن تحرّك الطبيعة البشرية لا يكون إلا بعد مراحل معينة، أهمُّها النظر العميق الواعي والتفكير به، وهو مما لا يليق بنبيٍّ معصوم.

وقـــد حاول هذا البحث أن يفيد مما ورد من آيات كريمة في السورة ذاتها، يدلُّ بعضها على ما ذهـــب إلـــيه فـــي بعـــض المواضع، ويشير بعضها الآخر إلى توضيح مراد في سياقه، قال الدكتور صـــبحي الصـــالح: "القرآن يفسر بعضه بعضاً"، يردد المفسرون هذه العبارة كلما وجدوا أنفسهم أمام آيـــة قرآنـــية، تزداد دلالتها وضوحاً بمقارنتها بآية أخرى، وإن لهم أن ينهجوا في تأويل القرآن هذا المـــنهج، لأن دلالـــة القرآن تمتاز بالدقة والإحاطة والشمول، فقلما نجد فيه عاماً أو مطلقاً أو مجملاً ينبغـــي أن يخصـــص أو يقيد أو يفصل، إلا تمّ له في موضع آخر ما ينبغي له من تخصيص أو تقييد أو تفصيل"[5].

انقســـم السلف من العلماء الناظرين في قوله تعالى: ﴿ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربـــه﴾[6]، إلى فريقين: الأول يقرُّ بوقوع الهمّ في نفس يوسف عليه السلام، والثاني لا يقرُّ بذلك، وكذا فعـــل المحدثـــون منهم. فما معنى الهمّ؟ وأين محلّه؟ أله تأثير يظهر بالأفعال؟ أي هل ينتقل من النفس إلى عمل الجوارح؟ إن هذه الأسئلة وما يقاربها قد تفيد في تبيان حقيقة وقوع الهمّ منه عليه السلام.

وممـــا مسّت إليه حاجة البحث الاتفاقُ على معرفة معنى الهمّ كما ورد في اللغة والقرآن الكريم قـــبل الخـــوض فيما قاله الآخرون، لأن ذلك قد يدفع عدداً من الآراء في هذه المسألة. جاء في اللسان

---

[4] مناهج في تحليل النظم القرآني، ص 62 ـــ 63.

[5] مباحث في علوم القرآن ص 299، وانظر البرهان في علوم القرآن للزركشي 175/3.

[6] سورة يوسف، الآية 24.

قولـــه: "وهـمّ بالشيء يهمُّ همّاً: نواه وأراده وعزم عليه"، وقوله: "والهمُّ: ما همَّ به في نفسه، تقول: أهمني الأمر. والهَمَّة والهِمَّة: ما همَّ به من أمر ليفعله"[7].

وهـذا القـول ظاهـر فـي وضوح النية والعزم على الفعل في نفس الهامّ بالشيء، ومحلّ ذلك الـنفْس، لكنّ الهمّ لا يتوقف أثره في النفس فحسب، بل يتعدّى ذلك إلى عمل ما، ففي قوله تعالى: ﴿وهمّوا بما لم ينالوا﴾[8] دلالة واضحة على أن النيّة بفعل شيء لا ترقى إلى الهمّ به، لأن الهمّ بالشيء أعـمّ مـن نيّته، إذ إن الهمّ يشمل النيّة بالإضافة إلى عمل ما يقوم به صاحبه، وهذا ما فعله الذين عـزموا على اغتيال سيّدنا محمد ﷺ، لكنّ الله جعل كيدهم في نحورهم، غير أن فعلهم لم يتوقف عند حـدود النيّة فحسب، بل تجاوز ذلك إلى القيام ببعض الأعمال التي من شأنها أن تؤدي إلى قتله عليه الصلاة والسلام: ﴿وردّ الله الذين كفروا بغيظهم، لم ينالوا خيراً﴾[9].

وقـد ورد هـذا الفعل في مواضع من القرآن الكريم[10]، تدلُّ على ما ذهبنا إليه، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وإذ غدوت من أهلك تبوّئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم، إذ همّت طائفتان منكم أن تفشـلا والله وليّهما وعلى الله فليتوكل المتوكلون﴾[11]، وقوله تعالى: ﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغمّ أمنة نعاساً يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحقّ ظنّ الجاهلية يقولون هل لنا مـن الأمـر من شيء قل إن الأمر كلّه لله يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمـر شيء ما قُتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كُتب عليهم القتل إلى مضاجعهم وليبتلي الله مـا فـي صـدوركم وليمحّص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور﴾[12]، وقوله تعالى: ﴿ولولا فضـل الله علـيك ورحمـته لهمّت طائفة منهم أن يُضلوك وما يُضلون إلا أنفسهم وما يضرّونك من شـيء وأنـزل الله علـيك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً﴾[13]، وقولـه تعـالى: ﴿كذّبـت قـبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم وهمّت كلّ أمّة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليُدحضوا به الحقّ فأخذتهم فكيف كان عقاب﴾[14].

(7) اللسان، "همم".
(8) سورة التوبة، الآية 74.
(9) سورة الأحزاب، الآية 25.
(10) انظر مفردات القرآن "همّ".
(11) سورة آل عمران، الآيتان 121 و122.
(12) سورة آل عمران، الآية 154.
(13) سورة النساء، الآية 113.
(14) سورة غافر، الآية 5.

فالمقــرّ بأن الهمّ وقع من يوسف عليه السلام مُلزمٌ بأن يُقرّ بأنه قام ببعض الأعمال المؤدية إلى فعل الفاحشة، قال الشيخ محمد رشيد رضا: "إن الهم لا يكون إلا بفعل للهامّ"[15]، وهذا مما لا يتناسب مع نبيٍّ كريم للأسباب الآتية:

أولاً: الآيــات لا تشير إلى أن يوسف عليه السلام قد تاب ممّا فعل، إن سلّمنا بأنه فعل شيئاً ما، وذلــك بما يدلّ عليه معنى الهمّ، يقوّي هذا أن الهمّ بالمعنى الذي تقدّم متوافقٌ مع ما أقدمت عليه امرأة العزيز.

ثانــياً: السياق القرآن يقتضي أن نجعل الهمّين بمعنى واحد، وأن نقول: إن بين الهمّين فرقاً أمرٌ لا يســتقيم مــع البــيان الإلهي الذي يبلغ من الإعجاز ما لا يُقبل فيه بالتفسير التوفيقي، قال الدكتور فتحي أحمد عامر: "فدلالة الألفاظ على معانيها الظاهرة أمر جليّ في آيات القرآن، لا يحتاج إلى بيان ولا إلــى عســر في الفهم، وتعمّل في الفكر، لو كانت المسألة وقوفاً عند المعاني الأولى، أو الدلالات اللغوية، وذلك لا يتناقض بحال مع دلالات أخرى تفهم من النظم، ويوحي بها التركيب"[16].

ولــيس ثمــة مــا يــدلّ علــى أن بين الكلمتين فرقاً من حيث المعنى، قال الإمام ابن الجوزي: "واختلفوا في همّه بها على خمسة أقوال: أحدها: أنه كان من جنس همّها، ولولا أن الله تعالى عصمه الفعــل، وإلــى هــذا المعــنى ذهب الحسن، وسعيد بن جبير، والضحاك، والسدي، وهو قول عامة المفســرين المتقدمين، واختاره من المتأخرين جماعة منهم ابن جرير، وابن الأنباري، وقال ابن قتيبة: لا يجــوز فــي اللغة: هممت بفلان وهمّ بي، وأنت تريد اختلاف الهمّين. واحتجّ مَن نصر هذا القول بأنــه مذهــب الأكثريــن من السلف والعلماء الأكابر"[17]. والصواب أن يكون المعنى واحداً، ويكون الاجتهاد في معرفة وقوع الهمّ منه أو عدمه.

ثــم قــال فــي اللسان: "وسئل ثعلب عن قوله عزّ وجل: ﴿ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى بــرهان ربّه﴾؛ قال: همّت زليخا بالمعصية مصرّة على ذلك، وهمّ يوسف عليه السلام بالمعصية، ولم يأتهــا ولم يصرّ عليها، فبين الهمّتين فرق. قال أبو حاتم: وقرأت غريب القرآن على أبي عبيدة، فلما أتيــت علــى قوله: ﴿ولقد همّت به وهمّ بها﴾ (الآية)، قال أبو عبيدة: هذا على التقديم والتأخير، كأنه أراد: ولقد همّت به ولولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بها"[18].

---

(15) تفسير المنار 285/12.

(16) المعاني الثانية في الأسلوب القرآني، ص 25.

(17) زاد المسير في علوم التفسير 156/4 ــ 157 وانظر بقية الأقوال ثمة.

(18) اللسان، "همم". وانظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 151/5.

وليس في الآية ما يدلّ على ما ذهب إليه ثعلب، فهو لا يستقيم والمعنى اللغوي للهمّ، ولا يقتضيه السياق القرآني كما تقدّم. وأمّا قول أبي حاتم عن أبي عبيدة؛ ففيه ما ينقض ما أراده ثعلب، وإن كان ثمة كلام عليه سيأتي في موضعه من هذا البحث.

ثالثاً: اشتراط يوسف عليه السلام للخروج من السجن معرفة الحقيقة، وهذا مدعاة إلى أنه بريء كل البرء مما نُسب إليه، لأن من توافرت لديه النيّة لفعل ذلك الأمر، لا يتّخذ هذا الموقف، ولا سيما أنه ما اشترط ذلك لتأويل الرؤيا، وإنما اشترطه عندما طلب الملك إخراجه من السجن.

وهذا هو العنصر الجديد في القصة، وهو ظهور الملك في سياق النص، إذ كان الأمر محصوراً ضمن دائرة لم تتجاوز العزيز، وهذا يفسّر ما حصل في الظرف ﴿الآن﴾ في قوله تعالى على لسان امرأة العزيز: ﴿الآن حصحص الحق﴾[19]، فما الذي وقع أو تغيّر أو حصل حتى تعترف امرأة العزيز بفعلها؟ ما حصل أن الأمر تجاوز قدرة زوجها وسلطانه، ووصل إلى الملك، وهو ذو السلطان الأعلى، وأمامه لا يقوى الناس إلا على قول الحقيقة. فزوجها هو العزيز، وهو بمنزلة الوزير هذه الأيام، فالملك كان يجهل ما حصل ليوسف عليه السلام إلا بعد أن وصل الأمر إليه، فجمع النسوة، أمّا العزيز؛ فكان على علم بكلّ ما جرى ليوسف عليه السلام، ودليل آخر يؤكد أن العزيز لم يكن الملك نفسه كما ذهب إلى ذلك بعضهم ــ هو أن يوسف نفسه عليه السلام أصبح عزيزاً فيما بعد، وهذا ظاهر في قوله تعالى: ﴿قالوا يا أيها العزيز إن له أباً شيخاً كبيراً فخذ أحدنا مكانه إنا نراك من المحسنين﴾[20].

وأمّا قول من قال: إن امرأة العزيز خشيت من النسوة؛ فيُردُّ بأنهن يفتقدن الدليل على ذلك، لأنهن لا يعرفن حقيقة الأمر كما هي، فهن يعرفن ما قالته لهن بسبب لومهن لها، والصواب أن ذكر الملك لم يظهر في القصة إلى أن جمع النسوة وهو الأمر الذي أصر عليه يوسف عليه السلام لإظهار براءته.

وما يقويه أن يوسف نفسه عليه السلام طلب ممن نجا من صاحبيه في السجن أن يذكره عند ربه، فهو يريد أن يوصل أمره إلى الملك، ولما وصل أمرُه حدث ما حدث، غير أنه ما كان يستطيع أن يقرن تأويل حلم الملك بإظهار الحقيقة، لأن خلقه يأبى ذلك أولاً، وهذه ليست بتلك ثانياً، ولا على سياقها، ولمّا طلب الملك الإتيان به؛ اشترط ظهور الحقيقة، وبها تتبيّن براءته، لأن ذلك علّة ما هو فيه، والبريء ذو الصفات الخاصة لا يجبّ أن يخرج من السجن إلا إذا ثبتت براءته، فهو يريد الخروج المبني على حقّه، لا على عفو الملك أو ما شابهه، ولو قبل بالخروج دون طلبه معرفة الحقيقة؛ لما وصلت قصته إلى الأسماع والأصقاع. وسياقنا هذا يبيّن أن يوسف لمّا طلب من أحد

---

(19) في قوله تعالى: ﴿قال ما خطبكنّ إذ راودتنّ يوسف عن نفسه قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء قالت امرأة العزيز الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين﴾. سورة يوسف، الآية 51.

(20) سورة يوسف، الآية 78.

صاحبيه أن يذكره عند ربه، أراد بذلك أن يوصل أمره إلى الملك، وهذا معنى ﴿اذكرني﴾[21]، أي اذكر أمر قصتي وظلمي.

رابعاً: ظهور علم يوسف عليه السلام وأنه رجل صالح، ومثله لا يفعل ما نُسب إليه، وهذا ظهر من سؤال الملك للنسوة في قوله تعالى: ﴿قال ما خطبكنّ إذ راودتنّ يوسف عن نفسه قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء قالت امرأة العزيز الآن حصحص الحقّ أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين﴾[22]. واشتراط يوسف عليه السلام للخروج من السجن ظهورَ الحقيقة ــ بالإضافة إلى ما ذُكر سابقاً ــ جعل امرأة العزيز تعلم علم اليقين أن حقيقة الأمر ستظهر، ومكرها سينكشف، وكذبها لن ينفعها، ولذلك أكدت صدقه بــ "إن واللام"، بالإضافة إلى إقرارها بالمراودة بصريح الكلام.

خامساً: الهاء في قوله تعالى على لسان قائلها: ﴿لم أخنه﴾[23] عائدة على يوسف عليه السلام، وأرادت امرأة العزيز أن تقول: لما وصل الأمر إلى خارج استطاعتها وقدرتها، وأصبح يوسف في خطر، أقرت بالصحيح لتنقذه، ففي السابق كانت تحاول أن تجبره على المثول لرغباتها، والآن هي لا تستطيع فعل ذلك، لأنها تخشى عاقبة ذلك لا على نفسها، لأنها امرأة العزيز نفسه، وإنما على يوسف نفسه عليه السلام، فقالت: ليعلم يوسف أنني ما خنته في قول الصحيح في غيابه، إذ أصبح الأمر بين يدي الملك خوفاً عليه، لأنها كانت تستطيع أن لا تقول الحقيقة، إذ لا شيء يجبرها على ذلك، وكانت تظنّ أنها لو فعلت ذلك لقضت على يوسف بسبب أن أمره أصبح بيد من سلطته تفوق سلطتها. وهذا ما يفسر قوله تعالى على لسانها: ﴿لم أخنه بالغيب﴾.

قال الأستاذ أحمد مصطفى المراغي: "أي ذلك الاعتراف مني بالحقّ له والشهادة بالصدق الذي علمته منه، ليعلم أني لم أخنه بالغيب عنه منذ سُجن إلى الآن، فلم أنَلْ من أمانته، أو أطعن في شرفه وعفّته، بل صرّحت لأولئك النسوة بأني راودته عن نفسه فاستعصم، وهأنذا أقرّ بهذا أمام الملك ورجال دولته، وهو غائب عنا"[24].

وأمّا من قال: إنّه ليوسف عليه السلام يخاطب فيه العزيز؛ فيُردُّ بأن علم العزيز ببراءته حصل مسبقاً عندما شهد الشاهد بذلك، ولا مناسبة أن يقول يوسف للعزيز ذلك في هذا الموقف الذي ظهر فيه الحقّ للناس، إذ إن العزيز وامرأته نفسيهما يعلمان الحقيقة، وقد اُضطرّ العزيز إلى سجنه مع معرفته ببراءته، لكيلا يقال عن امرأته ما يمكن قوله.

---

(21) في قوله تعالى: ﴿وقال للذي ظنّ أنه ناجٍ منهما اذكرني عند ربك فأنساه الشيطان ذكر ربه فلبث في السجن سنين﴾، سورة يوسف، الآية 42.

(22) سورة يوسف، الآية 51.

(23) في قوله تعالى: ﴿ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب وأن الله لا يهدي كيد الخائنين﴾، سورة يوسف، الآية 52.

(24) تفسير المراغي 158/12 ــ 159.

ومـا قوله تعالى على لسان الشاهد: ﴿فلما رأى قميصه قدّ من دبر قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظـيم، يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك إنك كنت من الخاطئين﴾ إلا دليل على ذلك، وهذا ممـا يـبطل معنى ﴿بالغيب﴾ في هذا السياق لو سُلّم بالرأي، لأنّ العزيز كان حاضراً لما تبيّن الحقّ، وأن ﴿ذلك﴾ تشير إلى ما قامت به امرأة العزيز، وهو الإقرار بالمراودة، وأن الكلام متصل مع الآية قـبلها، وهـو مـن مفعول "قالت"، وأن تكون ﴿وما أبرئ نفسي﴾ من كلام امرأة العزيز أشدّ تعبيراً لحالهـا وأكـثر التصاقاً بواقعها من كونها ليوسف عليه السلام، لأن من يقرّ بالذنب يعلن عدم تبرئة نفسه منه.

ولذلـك لا يستقيم أن يوجه يوسف عليه السلام هذا الكلام إلى العزيز، ولا سيما أن قوله تعالى: ﴿ذلـك لـيعلم أني لم أخنه بالغيب وأن الله لا يهدي كيد الخائنين، و ما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسـوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم﴾، يؤكد أن الكلام يستقيم إذا كان لامرأة العزيز، تريد فيه يوسف عليه السلام. وطبيعي أن تطلب المغفرة وأن تطمح برحمته، لأنها المذنبة المتجنية.

ويُضاف إلى ما ذُكر أن يوسف عليه السلام ما زال في سجنه لما قيل هذا الكلام في الجمع أمام الملـك بدلـيل أن قولـه تعـالى: ﴿وقال الملك ائتوني به استخلصه لنفسي﴾[25] جاء بعد ذلك الكلام مباشـرة، وورود قولـه تعـالى السابق في هذا الموضع، له دلالة خاصة، ويوحي بأن يوسف عليه السلام ما زال في سجنه لما قيل هذا الكلام.

وأمـا من قال: إنه لامرأة العزيز تعني فيه العزيز نفسه، فهو من الضعف من غير ما وجه، ولا سـيما أن يوسـف علـيه السـلام هو جوهر القصة، قال تعالى: ﴿لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسـائلين﴾[26]، وعلـيه تدور أحداثها، وتوجيه الكلام من امرأة العزيز إلى العزيز خروج عن أصل القصـة وجوهـرها، غير أن امرأته حاولت خيانته باعترافها بمراودة يوسف عليه السلام، ولم تفلح، وهـي الآن في معرض قول الحقيقة، والكلام لا يستقيم صناعة، لأن العزيز كان حاضراً بين الجمع، ولم يكن غائباً. ولا مناسبة للالتفات أو غيره هنا.

سادسـاً: إن تغليق الأبواب باهتمام ــ وهو ما تدلّ عليه صيغة "فعّل" بتشديد العين ــ دليلٌ على خشـيتها مـن هـربه، لأنهـا تمكنت منه بعد محاولات كثيرة، ولا سيما أن الدخول إلى بيت مثلها، يقتضـي ترتيباً معيناً، أقلُّه الاستئذان، فهي امرأة عزيز. وقوله تعالى: ﴿واستبقا الباب﴾[27] نصٌّ على صحة ما ذهبنا إليه، فهو يجري إلى الباب طلباً للهرب، وهي تجري إليه طلباً لمنعه.

---

(25) تتمتها ﴿فلما كلمه قال إنك اليوم لدينا مكين أمين﴾ سورة يوسف، الآية 54.

(26) سورة يوسف، الآية 7.

(27) ﴿واسـتبقا الباب وقدّت قميصه من دبر وألفيا سيدها لدى الباب قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوءاً إلا أن يسجن أو عذاب أليم﴾، سورة يوسف، الآية 25.

سابعاً: قوله تعالى على لسان امرأة العزيز: ﴿ولقد راودته عن نفسه فاستعصم﴾[28]، يجعل رأي من سلّم بأن الهمّ وقع منه غيرَ مسلّم به، لأنها في هذا السياق لم تقرّ بالمراودة فقط، بل أقرّت بأنه استعصم أيضاً، ولأن الاستعصام[29] ينفي عن صاحب الهمّ الذي يرون في وقوعه من الأنبياء أمراً عادياً[30]. وكذا قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿معاذ الله﴾[31]، وهو وارد في السورة قبل آية الاختلاف.

ثامناً: المراودة عن النفس، تدلُّ على عدم وقوع الهمّ، لأنه من النفس، والمراودة ثابتة في حصولها من امرأة العزيز في غير ما موضع من السورة، ولا سيما أنها كانت عملاً مكروراً منها. قال الشوكاني: "المراودة: الإرادة والطلب برفق ولين، وقيل: هي مأخوذة من الرود أي: الرفق والتأني، يقال أرودني: أمهلني؛ وقيل: المراودة مأخوذة من راد يرود إذا جاء وذهب. كأن المعنى: أنها فعلت في مراودتها له فعل المخادع، ومنه الرائد لمن يطلب الماء والكلأ، وقد يخص بمحاولة الوقاع، فيقال: راود فلان جاريته عن نفسها وراودته هي عن نفسه: إذا حاول كل واحد منهما الوطء والجماع، وهي مفاعلة، وأصلها أن تكون من الجانبين، فجعل السبب هنا في أحد الجانبين قائماً مقام المسبب، فكان يوسف عليه السلام لما كان ما أعطيه من كمال الخلق والزيادة في الحسن سبباً لمراودة امرأة العزيز له مراود"[32].

تاسعاً: قال الطبري: "وأما آخرون ممن خالفوا أقوال السلف، وتأولوا القرآن بآرائهم؛ فإنهم قالوا في ذلك أقوالاً مختلفة، فقال بعضهم: معناه: ولقد همت المرأة بيوسف، وهم بها يوسف أن يضربها، أو ينالها بمكروه، لهمّها به مما أرادته من المكروه لولا أن يوسف رأى برهان ربه، وكفّه ذلك عما همّ به من أذاها، لا أنها ارتعدت من قِبَل نفسها، قالوا: والشاهد على صحة ذلك قوله: ﴿كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء﴾، قالوا: فالسوء هو ما كان همّ به من أذاها، وهو غير الفحشاء"[33].

قال الشيخ محمد رشيد رضا: "أجمع أهل اللغة على أن الهمّ إنما يكون بالأعمال، لا بالشخوص والأعيان، وتحقيق معناه أنه مقاربة فعل تعارض فيه المانع والمتقضي، فلم يقع لرجحان المانع، وهو الموافق لقول علماء الأصول في التعارض الأعمّ، ولكن رجحان المانع هنا قد يكون بإرادة صاحب

---

(28) ﴿قالت فذلكن الذي لمتنني فيه ولقد راودته عن نفسه فاستعصم ولئن لم يفعل ما آمره ليسجنن وليكونن من الصاغرين﴾، سورة يوسف، الآية 32.

(29) في اللسان "عصم" قوله: فاستعصم: أي تأبى عليها، ولم يجبها إلى ما طلبت". وقوله: "العصمة في كلام العرب: المنع، وعصمة الله عبده: أن يعصمه مما يوبقه، عصمه يعصمه عصماً: منعه ووقاه".

(30) انظر تفسير النسفي 217/2.

(31) في قوله تعالى: ﴿وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب وقالت هيت لك قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون﴾، سورة يوسف، الآية 23.

(32) فتح القدير 16/3.

(33) تفسير الطبري 185/12.

الهـمّ، ومــنه همُّ يوسف، وقد يكون من غيرهن ومنه همُّ هذه المرأة، كان همّهما واحداً، وهو البطش بالضرب، أو ما في معناه، وكان المانع منه إرادته هو وعجزها هي بهربه"[34].

وأقــول: تفســير الهمّ منها ومنه بعيداً عن الميل العاطفي وأن البرهان منْعُه عن ضربها أو غير ذلــك خــروجٌ على السياق المراد في القصة، وابتعاد عن جوّ الآيات السابقة واللاحقة، وهروب من الإقـرار بوقــوع الهــمّ العاطفــي منه عليه السلام، وعدم الإقرار بوقوع ذلك منه مطلوبٌ في سياق الآيــات، لا فــي الخروج الظاهر على المراد، وعدم الإقرار يحتاج إلى سوق الأدلة التي تؤكد عدم وقوعه منه في جوهر الأمر، لا في تفسير بعيدٍ عما تقتضيه الآيات الأخرى في السياق ذاته.

وقولــه تعــالى: ﴿واسـتبقا الـباب﴾ نصٌّ على ضعف أنها همّت بنهره وزجره لعدم امتثاله لما تــريده، وأنــه همّ بإبعادها عنه، وأنّ البرهان منعه عن ضربها، قال في اللسان: "وقوله تعالى: ﴿إنا ذهبـنا نسـتبق﴾[35]؛ قيل: معناه نتناضل، وقيل: هو نفتعل من السبق. ﴿واستبقا الباب﴾: يعني تسابقا إلــيه، مــثل قولــك: "اقتــتلا بمعــنى تقاتلا"، ومنه قوله تعالى: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾[36]؛ أي بادروا إليها"[37].

فهــذه الصيغة تدلُّ على المبالغة في افتعال الأمر[38]،ولو كان أمر الضرب وما إلى ذلك وارداً؛ لَمَــا اســتبقا الباب، ولا سيما أن الفعل جاء بصيغة المثنى، فدلّ بذلك على أن التسابق إلى الباب كان بســبب الــرفض القاطع من يوسف عليه السلام لما دعته إليه، وهذا مدعاة إلى أن حالته العاطفية لم تكن حاضرة، وفي ذلك إشارة إلى خلوّ قلبه من الخطرات، فالجري إلى الباب يشير إلى أنه لما تفاجأ بمــنظر امرأة العزيز، وقد هيأت نفسها، ذهب إلى الباب جارياً، يريد الهرب من هذا، والتخلص منه، فلحقــت بــه تمنعه عما أراد، فأصبحا بمنزلة المتسابقَين إلى الباب. فأين هذا المشهد الذي دلّت عيه صــيغة الفعــل مــن أي شبهة في وقوع الهمّ منه، إذ لا شيء يدعو مَن وقع منه الهمُّ إلى الهرب، قد يدعوه البرهان إلى الخروج من بيتها، لكن لا يُلجئه إلى الهرب، أو يضطره إلى ذلك.

(34) تفســير المنار 284/12، وردّ هذا الرأي سيد قطب في ظلال القرآن 1981/4، وذهب ثمة إلى أن الهمّ وقع من يوسف على سبيل ميل النفس وخطرات القلب.

(35) ﴿قــالوا يا أبانا إنا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾، سورة يوسف، الآية 17.

(36) سورة البقرة، الآية 148.

(37) اللسان "سبق".

(38) انظر شرح مجموعة الشافية من علمي الصرف والخط 25/1، وشرح ابن عقيل 602/2.

عاشـراً: قولـه تعـالي: ﴿وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن﴾[39] يدلُّ على أن يوسف عليه السـلام، مـا زال ضـابطاً لنفسه، ولم يصب إلى امرأة العزيز على الرغم من محاولاتها المكرورة معه، لأن الصبابة تعني الميل إلى الجهل، وهذا مرشح لئلا يكون الهمُّ وقع في نفسه أيضاً.

الحـادي عشر: قال ابن كثير: وقوله: ﴿كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء﴾[40]، أي كما أريناه بـرهاناً صرفه عما كان فيه، كذلك نقيه السوء والفحشاء في جميع أموره، إنه من عبادنا المخلَصين، أي من المجتبين المطهرين المختارين المصطفين الأخيار، صلوات الله وسلامه عليه"[41].

قـال الزمخشري: "سوأ: فعل سيئ، وأفعال سيئة، وأتى بالسيئة والسيئات، وفلان يُحبط الحسنى بالسوء، وقد ساء عمله، وساءت سيرته، ولساء ما وُجد منه، وساء به ظناً، وساءني أمرك"[42].

وقـال القرطبـي: "والسوء: الشهوة، والفحشاء: المباشرة، وقيل السوء: الثناء القبيح، والفحشاء: الـزنى، وقيل السوء: خيانة صاحبه، والفحشاء: ركوب الفاحشة، وقيل: السوء: عقوبة الملك العزيز. وقـرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر[43] ﴿المخلِصين﴾ بكسر اللام، وتأويلها: الذين أخلصوا طاعة الله، وقـرأ الـباقون بفـتح اللام، وتأويلها: الذين أخلصهم الله لرسالته، وقد كان يوسف عليه السلام بهاتين الصفتين، لأنه كان مخلِصاً في طاعة الله تعالى مستخلَصاً لرسالة الله تعالى"[44].

ومعانـي السوء السابقة تنفي أن يكون الهمُّ قد وقع منه، ولا سيما أن الفحشاء في سياق المشهد الـذي مـرَّ فـيه يوسف عليه السلام واضحة جلية، وذكر السوء في هذا الموضع مع الفحشاء مقدماً علـيها مقصـودٌ لتوضيح معنى الآية موضع اختلاف المفسرين، وصرف الله تعالى السوء والفحشاء عـن يوسـف علـيه السلام ظاهرٌ في سياق الآية، لأنه من المخلَصين، ولو كان غير ذلك، لصُرف يوسـف عليه السلام عن السوء والفحشاء، كأن يقول: كذلك لنصرفه عن السوء والفحشاء، لكن الآية تـدلُّ على أن الله تعالى صرف عنه السوء والفحشاء، ومن يُصرف عنه ذلك، يكن ـ بلا شك ـ من عـباد الله المخلَصـين، إذ كيف يمكن لإنسان، أخلصه الله أن يفكر بالمعصية، فضلاً عن أن يهمّ بها، وأي معصية؟ إنها ما لا تغتفر لإنسان مؤمن فضلاً عن كونه نبياً مخلَصاً.

[39] في قولـه تعالى: ﴿قال رب السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين﴾، سورة يوسف، الآية 33.

[40] ﴿ولقـد همّـت بـه وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾، سورة يوسف، الآية 24.

[41] تفسير ابن كثير 476/2، وانظر جامع العلوم والحكم لأبي الفرج البغدادي 188/1.

[42] أساس البلاغة، "سوأ"..

[43] ويعقوب أيضاً، النشر في القراءات للجزري 295/2، وانظر القراءات العشر المتواترة لمحمد كريم راجح.

[44] تفسير القرطبي 155/5.

ولو كان الرهان منعه عن الفاحشة فقط، ولم يمنعه عن الهمّ بها، وهو نبيٌّ مُخْلَص، لتساوى مع غيره، وافتقر إلى ما يميزه منه، إذ إن الإنسان الذي يهمُّ بفعل الفاحشة، سينتهي عنه إذا ما توافر له أي برهان، فكيف إذا كان البرهان صورة أبيه أو ما يقرب من هذا مما ذُكر في روايات تفسير كلمة البرهان[45]، فهذا لا يستقيم مع سياق قصة، هي أحسن القصص، فالإنسان بطبعه وطبيعته قد يُقدم على الفاحشة أو الهمّ بها، فإذا ظهر له عارض؛ فإنه سيمتنع عنها، ولا غرابة في ذلك، فهو أمر طبيعي، بل إن الإنسان قد يتمنّع عن امرأة ذات جمال وسلطان دعته إلى ذلك، فيكون ممن يظلّهم الله يوم لا ظلّ إلا ظله، فكيف الحال، والأمر يتعلق بنبي كريم؟ أين ميزته من غيره إذا كان قد همّ بالمعصية، ثم امتنع لمّا ظهر له ما لو ظهر لغيره لمنعه عن الإقدام على فعلها، ولا سيما أنه هو الجميل، والقرآن الكريم لم يأت على ذكر شيء يتعلق بجمالها.

وأما من ذهب إلى أنه لم يكن نبياً، لمّا حدث له هذا الأمر، فيُردُّ بأن قوله تعالى: ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتمّ نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمّها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق إن ربك عليم حكيم﴾[46]، وقوله تعالى: ﴿وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولداً وكذلك مكّنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[47]، وقوله تعالى: ﴿ولمّا بلغ أشدّه آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين﴾[48]، تؤكد أنه كان نبياً، ولا سيما أنها وردت قبل الآيات التي تدلّ على حدوث المراودة[49].

ثم إن هذه المسألة لا تتعلق بأمر، يمكن للأنبياء أن يقعوا في أمثاله، فنتساهل في ما ذهبوا إليه، فالعين فيه قد تكون زانية، فكيف بمن يُتبع ذلك أفعالاً معينة، إذ إن كل ما يسبق الفعل يُعدُّ هماً، فيتساوى بذلك مع السوء، إذ كل ما يسبق الفاحشة سوء، وكل ما يسبق الزنى همٌّ به، فإذا كان الزنى فاحشة؛ فإن الهمَّ به سوء، وهذا من الأمور التي يكون فيها الأنبياء أبعد ما يكونون عنها[50].

---

(45) انظر الدر المنثور في التفسير المأثور للسيوطي 521/4، قال الشيخ طنطاوي جوهري: "وفي التعبير بلفظ الربّ نكتة لطيفة، وأي برهان أعظم من هذه الفضيلة، وهي أن الإنسان يجب أن يحفظ نعمة المربّي والسيد، سواء أكان خالقاً أم مخلوقاً، فهذا هو البرهان، وهذه صورته هذا ربي أحسن مثواي، وكل من أحسن إلى إنسان وجب عليه تكبيره، فتكون النتيجة هكذا: هذا العزيز يجب شكر نعمته ولا شكر لمن خان سيده، فهذا برهان منطقي ديني حسن، فالبرهان في الآية مذكور، فكيف كثر فيه الاختلاف، ولا حاجة إلى الإطالة في هذا المقام". الجواهر في تفسير القرآن العظيم 36/7.

(46) سورة يوسف، الآية 6.

(47) سورة يوسف، الآية 21.

(48) سورة يوسف، الآية 22.

(49) سورة يوسف، الآية 22.

(50) سورة يوسف، الآية 22.

الثاني عشر: قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿قال معاذ الله﴾[51] بعد قوله تعالى على لسان امرأة العزيز: ﴿وقالت هيت لك﴾ مباشرة دون أي انقطاع أو انفصال دليلٌ على أنه عليه السلام لم يغفل عن ربّه، ولم يستسلم لنفسه فيما يمليه منظر امرأة العزيز، إذ لا مدّة تفصل بين الأمرين، حتى يكون ثمة همٌّ منه، وإن كانت يسيرة.

الثالث عشر: أمّا جواب "لولا" في هذه الآية فمُختلفٌ فيه، وهذا البحث بما أورده من أدلة سابقة تنفي الهمّ عنه عليه السلام، يؤكد أن جوابها إما تقدّم عليها، أو يُقدّر من نفس الكلام الذي تقدمها، إذا منع عن ذلك مانع صناعي، ولا سيما أن البرهان منع يوسف عليه السلام عن الهمّ، وليس من فعل الفاحشة، لأن البرهان قد يمنع الإنسان المؤمن عن فعل مثل هذه الفاحشة، لا من الهمّ بها، وهذه ميزة يوسف عليه السلام من غيره، إذ إن عظمة الموقف في القصة أنه امتنع من الهمّ، وأما الامتناع من الفاحشة نفسها بسبب البرهان؛ فليس فهي ما يدعو إلى الإعجاب به عليه السلام.

انقسم النحويون في هذه المسألة بين مجيز تقديم جواب "لولا" عليها، وهم قلة، وبين غير مجيز، وهم كثرة. وقد بسط الطبري الأمرين في تفسيره بقوله: "وقال آخرون منهم: معنى الكلام: ﴿ولقد همت به﴾، فتناهى الخبر عنها، ثم ابتدئ الخبر عن يوسف، فقيل: "وهم بها يوسف لولا أن أرى برهان ربه"، كأنهم وجهوا معنى الكلام إلى أن يوسف لم يهمّ بها، وأن الله إنما أخبر أن يوسف لولا رؤيته برهان ربه لهمّ بها، ولكنه رأى برهان ربه فلم يهمّ بها، كما قيل: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتّبعتم الشيطان إلا قليلا﴾.

ويفسد هذين القولين أنّ العرب لا تقدّم جواب "لولا" قبلها، لا تقول: "لقد قمت لولا زيد"، وهي تريد: "لولا زيد لقد قمت"، هذا مع خلافهما جميع أهل العلم بتأويل القرآن الذين عنهم يؤخذ تأويله. وقال آخرون منهم: بل قد همّت المرأة بيوسف، وهمّ يوسف بالمرأة، غير أن همّهما كان تمثيلاً منهما بين الفعل والترك، لا عزماً ولا إرادة. قالوا: ولا حرج في حديث النفس ولا في ذكر القلب إذا لم يكن معهما عزمٌ ولا فعل"[52].

قال البغوي: "وزعم بعض المتأخرين: أن هذا لا يليق بحال الأنبياء عليهم السلام، وقال: تمّ الكلام عند قوله: ﴿ولقد همّت به﴾، ثم ابتدأ الخبر عن يوسف عليه السلام، فقال: ﴿وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه﴾ على التقديم والتأخير، أي: لولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها، ولكنه رأى البرهان فلم يهم.

وأنكره النحاة وقالوا: إن العرب لا تُؤخّر "لولا" عن الفعل، فلا تقول: "لقد قمتُ لولا زيد"، وهو يريد: لولا زيد لقمتُ"[53]. وقال الزجاج: "وليس في الكلام بكثير أن تقول: "ضربتك لولا زيد"، ولا

---

[51] في قوله تعالى: ﴿وراودته التي هي في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب وقالت هيت لك قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون﴾، سورة يوسف، الآية 23.

[52] تفسير الطبري 185/12.

[53] تفسير البغوي 228/4، وانظر روح المعاني 213/12.

"هممت بك لولا زيد"، إنما الكلام: "لولا زيد لهممت بك"، و"لولا" تجاب باللام، فلو كان: "ولقد همّت به ولهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه"؛ لكان يجوز على بعد[54]. وقال النحاس: "وزعم الخليل أن "قد" للتوقع، و"همّ بها" قد ذكرنا معناه[55]، وأنّ قوماً قالوا هو على التقديم والتأخير. وهذا القول عندي محال، ولا يجوز في اللغة ولا في كلام من كلام العرب، لا يقال "قام فلان إن شاء الله"، ولا "قام فلان لولا فلان"[56].

قال الزمخشري: "فإن قلت: قوله: ﴿وهمّ بها﴾ داخل تحت حكم القسم في قوله: "ولقد همّت به﴾، أم هو خارج منه، قلت: الأمران جائزان، ومن حقّ القارئ إذا قدّر خروجه من حكم القسم وجعله كلاماً برأسه أن يقف على قوله: ﴿ولقد همّت به﴾، ويبتدئ قوله: ﴿وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه﴾"[57].

قال أبو البركات ابن الأنباري: "لولا" حرف، يمتنع له الشيء لوجود غيره، و"أن رأى" في موضع رفع، لأنه مبتدأ، ولا يجوز إظهار خبره بعد "لولا" لطول الكلام بجوابها، وقد حُذف خبر المبتدأ ههنا والجواب معاً، والتقدير: لولا رؤية برهان ربّه موجودةٌ لهمّ بها، ولا يجوز أن يكون ﴿وهمّ بها﴾ جواب ﴿لولا﴾، لأن جواب "لولا" لا يتقدم عليه"[58].

وقال العكبري: "قوله تعالى: ﴿لولا أن رأى﴾ جواب ﴿لولا﴾ محذوف، تقديره: لهمّ بها، والوقف على هذا: ﴿ولقد همت به﴾، والمعنى: أنه لم يهمّ بها. وقيل التقدير: لولا أن رأى البرهان لواقع المعصية"[59].

ويلاحظ أن الأمر محصور في جواز أن يكون جوابها متقدماً عليها، أو في عدم ذلك، ومن لا يجيز منهم جعل الجواب متقدماً، قدّره بـ "لهمّ بها"[60]، فالاتفاق بين هؤلاء على معنى الجواب، والخلاف في كونه متقدماً، أو مقدّراً. قال الزركشي: "وقد قيل في قوله تعالى: ﴿وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه﴾، لهمّ بها، لكنه امتنع همُّه بها لوجود رؤية برهان ربّه، فلم يحصل منه همّ البتة، كقولك: لولا زيد لأكرمتك؛ المعنى أن الإكرام ممتنع لوجود زيد، وبه يتخلص من الإشكال الذي يورد، وهو: كيف يليق بهم الهمّ؟"[61].

---

(54) سورة يوسف، الآية 22.
(55) يوسف يوسف، الآية 22.
(56) سورة يوسف، الآية 22.
(57) الكشاف 456/2.
(58) البيان في غريب إعراب القرآن 38/2، وانظر شرح المفصل لابن يعيش 145/8 ـــ 146، وشرح ابن عقيل 393/2.
(59) التبيان في إعراب القرآن 51/2.
(60) سورة يوسف، الآية 22.
(61) البرهان في علوم القرآن 377/4.

غير أنهم لا يجيزون تقديم الشرط على الجواب لافتقار ذلك لعلة الجزم[62]، فهل يجري ذلك على "لولا"، ولا سيما أنها غير جازمة. قال ابن جني في الخصائص: "ولا يجوز تقديم الجواب على المجاب، شرطاً كان أو قسماً أو غيرهما، ألا تراك لا تقول: "أقم إن تقم"، فأما قولك: "أقوم إن قمت"، فإن قولك: "أقوم" ليس جواب شرط، ولكنه دالّ على الجواب، أي: إن قمت قمت، ودلت "أقوم" على "قمت".

ومثله "أنت ظالم إن فعلت"، أي: إن فعلت ظلمت، فحذفت "ظلمت"، ودل قولك: "أنت ظالم" عليه"[63]. وقال في سرّ صناعة الإعراب: "ولا تدخل اللام في جواب "لو ولولا" إلا على الماضي دون المستقبل، وكان أبو عبي قد قال لي قديماً: إن اللام في جواب "لولا" زائدة مؤكدة، واستدلّ على ذلك بجواز سقوطها"[64].

قال الزمخشري: "فإن قلت: لمَ جعلت جواب لولا محذوفاً، يدلّ عليه "همّ بها"، وهلا جعلته هو الجواب مقدماً؟ قلت: لأن "لولا" لا يتقدّم عليها جوابها من قبل أنه في حكم الشرط، وللشرط صدر الكلام، وهو مع ما في حيّزه من الجملتين مثل كلمة واحدة، ولا يجوز تقديم بعض الكلمة على بعض، وأمّا حذف بعضها إذا دلّ الدليل عليه فجائز"[65].

وكلام أبي عبيدة لأبي حاتم في قوله تعالى: ﴿ولقد همّت به وهمّ بها﴾: "هذا على التقديم والتأخير، كأنه أراد: ولقد همّت به ولولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بها" نصٌّ على جواز التقديم والتأخير، وإن كان كلامه، لا يبطل أن يكون الجواب مقدّراً من جنس ما تقدّمها. ولا سيما أن الكوفيين أجازوا تقديم جواب الشرط[66]، وكذا بعض البصريين، ومنهم أبو زيد الأنصاري، والمبرد[67].

قال أبو حيان: "لم يقع منه عليه السلام هم بها البتة[68]، بل هو-منفي لوجود رؤية البرهان كما تقول: "قارفت الذنب لولا أن عصمك الله تعالى"، ولا نقول:

إن جواب "لولا" متقدّم عليها، وإن كان لا يقوم دليل على امتناع ذلك، بل صريح أدوات الشرط العاملة مختلف في جواز تقديم أجوبتها عليها، وقد استدل من ذهب إلى الجواز بوجوده في لسان العرب، فقد قال سبحانه: ﴿إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها﴾[69]، فقوله سبحانه: ﴿إن

---

(62) انظر سيبويه 62/3 ــ 63، وانظر اللباب في علل البناء والإعراب 145/1.

(63) الخصائص 387/2 ــ 388.

(64) سر صناعة الإعراب 395/1.

(65) الكشاف 456/2.

(66) سورة يوسف، الآية 22.

سورة يوسف، الآية 22.

(68) وقد نفى الدكتور وهبة الزحيلي في التفسير المنير 242/12 وقوع الهمّ، وارتضى حذف الجواب المدلول عليه بما تقدّم.

(69) سورة القصص، الآية 10.

كـادت﴾ إما أن يكون هو الجواب على ما ذهب إليه ذلك القائل، وإما أن يكون دليل الجواب على ما قررناه"[70].

علـى أن حذف جواب لولا في كلامهم كثير[71]، وفي القرآن الكريم جملة منه، قال أبو البركات ابـن الأنـباري: "وقـد حذف الجواب في كتاب الله تعالى وكلام العرب كثيراً... قال تعالى: ﴿ولولا فضـل الله علـيكم ورحمته وأن الله رؤوف رحيم﴾[72]، فحذف جواب لولا، والتقدير فيه: ولولا فضل الله علـيكم ورحمـته لفضحكم بما ترتكبون من الفاحشة، ولعاجلكم بالعقوبة"[73]. وهذا الحذف الكثير يـدلّ علـى أنّ ما تقدّم "لولا" أغنى عن ذكر جوابها، وأن تقدُّم ما يدلّ على الجواب يبلغ حدّ القياس، فـإذا كـان ما تقدَّمها لا يدلّ دلالة واضحة على جوابها؛ فإنّ التقدير يُستخلص من شرطها نفسه، كما هو ظاهر في الآية السابقة.

وفـي المسألة ثلاثة أوجه: أن يكون الجواب مقدراً من نفس ما تقدمها، وهو أقواها، أو أن يكون مـتقدماً عليها، فيكون الأمر قائماً على التقديم والتأخير، ويكون الوقف على قوله تعالى: ﴿ولقد همّت بـه﴾، أو أن يكون الجواب محذوفاً، وتقديره: لولا أن رأى برهان ربّه لارتكب الفاحشة، والعياذ بالله، وهو أضعفها.

وقد تتبعت هذا الأسلوب في القرآن الكريم، فوجدت أنّ المواضع التي ذُكر فيها الجواب، جاءت "لـولا" فـيها مقـترنة بالواو على الأغلب، وأن التي لم يُذكر فيها الجواب ولم يتقدّمها ما يدلّ عليه، جـاءت فـيها "لـولا" مقترنة بالواو أيضاً، وأن التي لم يُذكر فيها الجواب، وقد تقدمها ما يدلّ عليه، جاءت فيها "لولا" خلواً من الواو.

فأمّـا التـي ذُكـر فيها الجواب، وكانت مقترنة بالواو؛ فنحو قوله تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾[74]، وقوله تعالى: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتّبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾[75]

وقولـه تعـالى: ﴿ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمّت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء﴾[76]، ومثل هذا كثير في القرآن الكريم[77].

---

(70) البحر المحيط 5/294 ـ 295.

(71) سورة يوسف، الآية 22.

(72) سورة النور، الآية 20، وفيها قوله تعالى: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم﴾، الآية 10، وقدّر ابن هشام الجواب بقوله: "لَهلكتم". مغني اللبيب 2/273.

(73) الإنصاف في مسائل الخلاف 2/460 ـ 461.

(74) سورة البقرة، الآية 251.

(75) سورة النساء، الآية 83.

(76) سورة النساء، الآية 113.

وأمّا التي لم يُذكر فيها الجواب، ولم يتقدم عليها ما يدل عليه، وكانت "لولا" فيها مقترنة بالواو أيضاً؛ فنحو قوله تعالى: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم﴾[78]، وقوله تعالى: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله رؤوف رحيم﴾[79]، ومثل هذا أقلّ مما سبق[80].

وأمّا التي لم يُذكر فيها الجواب، وقد تقدّمها ما يدلّ عليه، وجاءت فيها "لولا" خلواً من الواو؛ فنحو قوله تعالى: ﴿وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾[81]، وقوله تعالى: ﴿ولما فصلت العير قال أبوهم إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفنّدون﴾[82]، وقوله تعالى: ﴿إن كاد ليُضلّنا عن آلهتنا لولا أن صبرنا عليها وسوف يعلمون حين يرون العذاب من أضلّ سبيلا﴾[83]، ومثل هذا يكاد يكون كثيراً في القرآن الكريم[84]. ولا شاهد في "لولا" إذا جاءت خلواً من الواو، وكان جوابها مذكوراً، كقوله تعالى: ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسّكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾[85]، وقوله تعالى: ﴿لولا أن منّ الله علينا لخسف بنا ويكأنّه لا يفلح الظالمون﴾[86].

فالملاحظ في هذا أن "لولا" جاءت غير مقترنة بالواو في المواضع التي تقدّم فيها جوابها عليها، وأنها تأتي مقترنة بالواو في المواضع التي لا يتقدم فيها جوابها عليها. وهذا هو الشاهد مما سبق، إذ يدلّ ذلك على أن جواب لولا في قوله تعالى: ﴿ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه﴾ متقدّمٌ عليها، ولو كان غير ذلك؛ لجاءت مقترنة بالواو، أي: "ولولا أن رأى برهان ربه"، لأن هذا هو نمط هذا الأسلوب في القرآن الكريم، كما دلّ على ذلك ما تقدّم من الآيات الكريمة. والله أعلم.

---

(77) من ذلك: سورة يونس، الآية 19، وسورة هود، الآيتان 91 و110، وسورة الإسراء، الآية 74، وسورة طه، الآية 129، وسورة الحج، الآية 40، وسورة النور، الآيتان 14 و21، وسورة العنكبوت، الآية 53، وسورة سبأ، الآية 31، وسورة الصافات، الآيتان 57 و143، وسورة فصلت، الآية 45، وسورة الشورى، الآيتان 14 و21، وسورة الزخرف، الآية 33، وسورة الفتح، الآية 25، وسورة الحشر، الآية 3، وسورة القلم، الآية 49.

(78) سورة النور، الآية 10.

(79) سورة النور، الآية 20.

(80) من ذلك: سورة القصص، الآية 47.

(81) سورة الأعراف، الآية 43.

(82) سورة يوسف، الآية 94.

(83) سورة الفرقان، الآية 42.

(84) من ذلك: سورة الفرقان، الآية 77، وسورة القصص، الآية 10.

(85) سورة الأنفال، الآية 68.

(86) سورة القصص، الآية 82.

وفي هذا السياق قال الشيخ محمد رشيد رضا: "لو أن ذلك وقع لكان الواجب في التعبير عنه أن يقال: "ولقد همّ بها وهمّت به"، لأنّ الأوّل هو المقدَّم بالطبع والوضع، وهو الهمّ الحقيقي، والهمّ الثاني متوقف عليها، لا يتحقّق بدونه"[87]،

وخلاصـــة ما تقدّم قولُ الفخر الرازي: "إنّ يوسف عليه السلام قد شهد الله تعالى ببراءته بقوله تعالى: ﴿إنه من عبادنا المخلصين﴾[88]، وشهد الشيطان ببراءته بقوله: ﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾[89]، وشهد ببراءته الشاهد من أهل امرأة العزيز إذ قال: ﴿إن كان قميصه قدّ من قبل فصدقت وهو من الكاذبين، وإن كان قميصه قدّ من دبر فكذبت وهو من الصادقين، فلما رأى قميصــه قــدّ من دبر قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم، يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك إنــك كنت من الخاطئين﴾[90]، وشهد ببراءته النسوة اللاتي قطعن أيدهن بقولهن: ﴿ما علمنا عليه من ســوء﴾، وشهدت ببراءته زوجة العزيز بقولها: ﴿الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصــادقين﴾، فــالذي يــريد أن يــتهم يوسف بالهمّ عليه أن يختار أن يكون من حزب الله أو حزب الشـيطان، وكلاهمـــا شـــهد ببراءة يوسف، فلا مفرّ له من الإقرار بالحق على أي حال، وهو براءة يوسف من الهمّ بها"[91].

على أنه ثمة من يذهب إلى غير هذا، ولديه ما يقوله في هذا الأمر، ولعلّ أثر اللغة كان واضحاً فــي أن الهــمّ لــم يقع منه عليه السلام، وقد ظهر ذلك بما تقدّم من أدلة لغوية وأخرى أسلوبية تقطع بذلــك، فإذا أضفنا إليها ما ذُكر في البحث من أدلة أخرى، تتعلق بالتفسير؛ كان الأمر ــ والله أعلم ــ في غاية الوضوح.

ثبت المصادر والمراجع

ــ القرآن الكريم.

ــ الإتقــان في علوم القرآن للسيوطي، تقديم وتعليق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1987.

ــ أساس البلاغة للزمخشري، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت.

ــ إعجاز القرآن والبلاغة النبوية للرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990.

---

(87) تفسير المنار 285/12.

(88) سورة يوسف، الآية 24.

(89) سورة ص،الآيتان 82، 83.

(90) سورة يوسف، الآيات 26، 27، 28، 29.

(91) تفســـير الفخـــر الرازي 165/18، وانظر "من بلاغة القرآن الكريم في سورة يوسف عليه السلام" للدكتور فتحي عبد القادر فريد، ص 79 ــ 80.

ـ إعراب القرآن للنحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، عالم الكتب، ط 3، 1988.
ـ البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، مطبعة السعادة، مصر، ط 1.
ـ البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة.
ـ البيان في غريب إعراب القرآن لأبي البركات ابن الأنباري، تحيق د. طه عبد الحمد طه، الهيئة المصرية العامة، 1970.
ـ تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، شرحه السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط 2، 1973.
ـ التبيان في إعراب القرآن للعكبري، (إملاء ما منّ به الرحمن)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية.
ـ تفسير البغوي، (معالم التنزيل في التفسير والتأويل)، دار الفكر، بيروت، 1985.
ـ تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)، دار الفكر، بيروت، 1405 هـ.
ـ تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، دار الفكر، بيروت، 1990.
ـ تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم الحفناوي، والدكتور محمد حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة.
ـ تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ.
ـ تفسير المراغي، تأليف الأستاذ الكبير أحمد مصطفى المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1974.
ـ تفسير المنار، تأليف الشيخ محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط 2.
ـ التفسير المنير للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1991.
ـ تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982.
ـ جامع العلوم والحكم لأبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي البغدادي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1408هـ.
ـ الجواهر في تفسير القرآن العظيم، تأليف الشيخ طنطاوي جوهري، دار الفكر.
ـ الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار عالم الكتب، بيروت.
ـ دراسات لأسلوب القرآن الكريم، تأليف محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث، القاهرة.
ـ الدُّر المنثور في التفسير المأثور للسيوطي، دار الفكر، ط 1، 1983.
ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود أبو الفضل الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
ـ زاد المسير في علم التفسير للإمام ابن الجوزي، تحقيق محمد بن عبد الرحمن عبد الله، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1987.
ـ سر صناعة الإعراب لابن جني، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط 1، 1985.
ـ شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ـ شرح مجموعة الشافية من علمي الصرف والخط للجاربردي، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1988.

ـ شرح المفصل لابن يعيش، مكتبة المتنبي، القاهرة.

ـ فتح الرحمن بكشف ما يُلتبس في القرآن، زكريا الأنصاري، تحقيق بهاء الدين عبد الموحود محمد، دار الكتاب الجامعين القاهرة.

ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير للشوكاني، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط 2، 1964م.

ـ في ظلال القرآن لسيد قطب، دار الشروق.

ـ القراءات العشر المتواترة، محمد كريم راجح، دار المهاجر، المدينة المنورة.

ـ الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992.

ـ الكشـاف عـن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري، رتّبه وضبطه وصحّحه مصطفى حسن أحمد، دار الريان للتراث، القاهرة، ط 3، 1987.

ـ اللباب في علل البناء والإعراب للعكبري، تحقيق غازي طليمات، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1995.

ـ مباحث في علوم القرآن، الدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط 16، 1985.

ـ المعاني الثانية في الأسلوب القرآني للدكتور فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية.

ـ معاني القرآن للأخفش، تحقيق عبد الأمير محمد أمين الورد، عالم الكتب، ط 1، 1985.

ـ معاني القرآن للفراء، تحقيق محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

ـ معاني القرآن للنحاس، تحقيق محمد علي الصابوني، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.

ـ معانـي القرآن وإعرابه المنسوب إلى الزجاج، تحقيق عبد الجليل شلبي، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1994.

ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، خرج آياته وعلق عليه أبو عبد الله علي عاشور الجنوبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2001.

ـ المقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت.

ـ مناهج في تحليل النظم القرآني للدكتور منير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية.

ـ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار إحياء الكتب العربية.

ـ من بلاغة القرآن الكريم في سورة يوسف عليه السلام للدكتور فتحي عبد القادر فريد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1985.

ـ النشـر فـي القراءات العشر للجزري، أشرف على تصحيحه علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت.

الخطاب التربوي الباديسي
قراءة في المجهود والمردود

العياشي عميار [1]

الملخص:
إن جودة الأداء البشري من الوظائف الأساسية الهامة للتربية، لذلك تعاظم اهتمام الأمم والمنظمات والجمعيات بقضايا الإصلاح بعامة، والإصلاح التربوي بوجه خاص.
والإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس مفكر واع، ومصلح خبير ومربّ حكيم أدرك بنفاذ بصيرته منذ بداية نشاطه الإصلاحي أن لا حياة للأمة الجزائرية إلا بإعادة بناء منظومتها الفكرية والتربوية وفق المنهج الذي ارتضاه لها مستوحى من ثوابتها الثلاثة: الإسلام والعروبة والأمازيغية وهو تمثل لواقع وتحد لمستقبل.

وقد كانت رؤيته لمفهوم الإصلاح شاملة تنطلق من إيمانه بأنه بوابة التنمية البشرية ومن خلالها التنمية الشاملة.

هذه معالم ثابتة في البناء الإصلاحي الباديسي تحاول هذه المداخلة أن تقف عندها وصفاً وتحليلاً وتثميناً لجهد أثمر وحان قطافه يوم أن ثار الشعب الجزائري عن بكرة أبيه ليلة أول نوفمبر منهياً بذلك الليل الاستعماري الطويل ولسانه حاله يقول للإمام الرئيس:

لا تخش ضيعة ما تركت لنا سدى فالوارثون لما تركت كثير.

مقدمة:

تعد التربية بداية التنمية البشرية، وميداناً فعالاً وحيوياً في بناء الإنسان وإعداده في أي مجتمع، ذلك أن الاستثمار في الموارد البشرية يعمل على تأهيل الأجيال لمواجهة التغيرات والتكيف مع متطلبات العصر.

[1] أستاذ جامعي ـ الجزائر.

فالتربية من هذا المنظار تسهم إسهاماً حقيقياً في تكوين المجتمع وفق المبادئ التي يؤمن بها المربون والقيم التي يدعون إليها. لذلك كله احتلت التربية موقعاً استراتيجياً حساساً في الحركات الإصلاحية على تعدد أهدافها وخططها وتوجهاتها.

والإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس مفكر بصير ومصلح خبير ومرب حكيم أدرك بنفاذ بصيرته منذ بداية نشاطه الإصلاحي أن لا حياة للأمة الجزائرية إلا بإعادة بناء منظومتها الفكرية والتربوية وفق المنهج الذي ارتضاه لها مستوحى من ثوابتها الثلاثة: الإسلام والعروبة والوطن وهو تمثل واع لواقع الجزائر أثبتت، عقود من الزمن صدقه وصمته، حتى غدا مكرساً في دستور الجزائر.

كما كانت رؤيته لمفهوم الإصلاح شاملة تنطلق من إيمانه بأنه الأداة الفاعلة في التغيير الاجتماعي.

هذه معالم ثابتة في البناء الإصلاحي الباديسي تحاول هذه المداخلة أن تقف عندها وصفاً وتحليلاً وتثميناً لجهد رجل قال ذات مرة "أعيش للإسلام والجزائر".

1 ــ فلسفة ابن باديس التربوية في ا لعمل الإصلاحي:

إن فلسفة التربية في منظور الإمام ابن باديس ــ رحمه الله ــ تنطلق من الميدان التعليمي لذلك باشر هذه المهمة منذ عهد مبكر يعود إلى سنة 1913م [2] بمدينة قسنطينة.

لقد أدرك الرجل أن التعليم النافع هو الذي يوظف في العلم فيما ينفع الفرد والمجتمع وهو الذي يسهم بإيجابية وفاعلية في رقي المجتمع، ولم تكن رؤيته للتعليم قاصره وترى فيه ظاهرة إنسانية تقف عند مرحلة معينة أو تنتهي عند سن معينة أو مستوى معين، بل غير ذلك تماماً فالتعليم في منظوره يشمل الصغار والكبار المرأة والرجل ليتمكن الجميع من التكيف مع التجديدات المعرفية داخل المجتمع ومن ثم مواجهة التغييرات الثقافية والاجتماعية وقد كان ممن تخرج على يديه من أوائل تلاميذه في هذا العهد مبارك الميلي، والسعيد الزاهري [3] رحمهما الله وقد كان هذان وغيرهما كثير من طلبة ابن باديس أعضاء في جمعية العلماء وحملوا لواء الفكر الإصلاحي والتربوي في الجزائر. هذه الفلسفة التربوية الباديسية اتسمت ببعد النظر إذ تعاملت مع الفرد رجلاً كان أو امرأة والمجتمع على أنهما كيانان متغيران ناميان يؤثر كل منهما في الآخر ويتأثر به، وينعكس ذلك على طبيعة الحياة فقام بما تهيأ له من معارف عصره بتحليل الواقع الاجتماعي الجزائري يومها، وكذا طبيعة التغيرات التي طرأت عليه منتهياً إلى حصر المشكلات الآتية والمتوقعة فجعلها ضمن مشروعه التربوي حتى يكون لتعليمه معنى ودلالة في صيانة المجتمع والمحافظة على تماسكه

(2) مذكرات: محمد خير الدين، ج1، ص 82.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وإنمـــاء كيانه. وقد أفضى به تحليله للواقع الاجتماعي الجزائري إلى أن الجهد الفردي مهما تكن قوته وفعاليـــته فإنــــه يبقى محدوداً لذلك (فكر رحمه الله في توحيد جهوده مع جهود إخوانه، وقد قال يوماً لصـــفوة مـــن أنصاره: "إني عقدت العزم على توجيه دعوة إلى أبناء الجزائر المتخرجين من جامع الزيـــتونة، وكذلك العائدين من المشرق العربي لكي ندرس جميعاً الحالة الراهنة ونتعاون على وضع خطـــة العمل لإنقاذ هذا الشعب العربي المسلم بالجزائر قبل فوات الأوان [4] وكان هذا إرهاصاً للعمل الإصـــلاحي التربوي المؤسسي المنظم، ففي سنة 1928 وجه دعوته إلى الطلاب العائدين من جامع الزيـــتونة والمشـــرق العربـــي الذين رأى فيهم الكفاءة والنزاهة والالتزام والاستعداد للعمل التربوي والإصـــلاحي فلبى دعوته كل من: الشيخ البشير الإبراهيمي، والشيخ العربي التبسي، والشيخ الطيب العقبـــي، والشـــيخ المـــبارك الميلي، والشيخ السعيد الزاهري والشيخ محمد خير الدين [5]، وتم وضع خطة عمل لتنفيذها ومما ورد فيها:

1 ـــ تكوين لجنة من الحاضرين للتسيير والتنفيذ.

2 ـــ الشروع فوراً في إنجاز المدارس الحرة لتعليم اللغة العربية والتربية الإسلامية.

3 ـــ الالـــتزام بإلقـــاء دروس الوعـــظ لعامـــة المسلمين في المساجد الحرة والجولان في أنحاء الوطن لتبليغ الدعوة الإصلاحية لجميع الناس.

4 ـــ الكتابة في الصحف والمجالات لتوعية طبقات الشعب.

5 ـــ إنشاء النوادي العربية للاجتماعات وإلقاء الخطب والمحاضرات.

6 ـــ إنشاء فرق الكشافة الإسلامية للشباب في كافة أنحاء البلاد.

7 ـــ العمـــل علـــى إذكـــاء روح النضال في أوساط الشعب لتحرير البلاد من العبودية والحكم الأجنبي.

والمـــتأمل فـــي هذه البنود السبعة يقف منها على مدى ما أولاه الشيخ عبد الحميد بن باديس ـــ ومـــن خلاله رفاقه في لجنة التسيير والتنفيذ ـــ من عناية بالغة بالإصلاح التربوي والتعليمي [6] على اعتبار أنه حجر الزاوية في كل بناء اجتماعي محكم.

---

[4] م، ن، ص 83.

[5] المرجع نفسه الصفحة نفسها.

[6] اختلط الأمر على الكثيرين في محاولة تعريف التربية والتعليم، فحاولوا وضع حدود فاصلة بين العمليتين ويرجع ذلك إلى الغموض الحاصـــل في العملية التربوية فمنهم من يرى أن التربية هي عملية عامة والتعليم عملية أضيق تقع داخل عملية التربية. الحقيقة أن التربـــية عملـــية عامة وشاملة في واقعها وأهدافها، أن التعليم له أهداف وشروط خاصة ولكن من الأهمية بمكان أن نؤكد على ضرورة أسبقية التربية على التعليم.

فالبند الثاني الذي ينص حرفياً على (الشروع فوراً في إنشاء المدارس الحرة لتعليم اللغة العربية والتربية الإسلامية) كان يهدف إلى إعادة الاعتبار إلى اللغة العربية بين أبناء الجزائر فتعلّم على أنها لغة التواصل اليومي ولغة الصحافة والثقافة لا على أنها شيئ من التراث الماضي فتعلّم لأجل ألا تتعرض للزوال والاندثار، لذلك كان البند الرابع يعكس هذا التوجه، إذ نص على (الكتابة في الصحف والمجلات لتوعية طبقات الشعب) وفي هذا التفاتة إلى أن اللغة العربية التي تبنى ابن باديس وزملاؤه في لجنة التسيير والتنفيذ تعليمها لشعب الجزائر على اختلاف طبقاته ومستوياته ليست لغة النخبة ولكنها اللغة التي يفهمها الجميع، ذلك أنه (لم يكن صاحب نظريات إنما كان رائداً لحركة إصلاحيّة جذريّة تتسم بالواقعية والفاعلية والأصالة) [7]، ولذلك لم يفكر في تعليم اللغة باعتبارها قواعد نحوية وصرفية وصوتية وبلاغية جامده جافة أو على أنها خصومات لفظية، وأحزاب قرآنية تحفظ وتتلى، لا بل كان يسعى إلى تربية تلاميذه على حب العربية وعلومها واتخاذها لغة التواصل، وتعلمها على أنها لغة حيّة حوت كتاب الله وسنة الرسول (ص). يقول عليه سحائب الرحمة: "فإننا نربي ــ والحمد لله ــ تلامذتنا على القرآن، ونوجه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كل يوم، وغايتنا التي تستحق أن يكون القرآن منهم رجالاً كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين نعلّق آمالنا) [8].

لم يقتصر الإمام الرئيس في حركته الإصلاحية التربوية الشاملة على تعليم اللغة والدين لشريحة معينة من المجتمع الجزائري بل كان يستهدف ــ كما أسلفنا ــ كل الشرائح الاجتماعية وهو ما سنفصله فيما يأتي:

1 ـ المنهج الباديسي في تربية المرأة:

كثر الحديث في زمن ابن باديس عن المرأة وتعالت أصوات في المشرق العربي بتحريرها [9] ناهيك عن حركة تحرير المرأة التي تصاعدت في الغرب.

وكان موقف الإمام الرئيس من هذه الدعوات هنا وهناك مستوحىً من روح الدين الإسلامي، وهو موقف الرجل المصلح الذي اتخذ التربية وسيلة للإصلاح الثقافي والاجتماعي، وحيث إن التربية قوامها العلم الصحيح النافع فقد عمل الإمام الرئيس كل ما وسعه لتعليم المرأة والخروج بها من ظلمات الجهل الثقافي والاجتماعي، فسعى إلى تعليمها دينها ولغتها وقد لاقى في ذلك ما لاقى من إعراض أولياء أمور المرأة عن تعليم بناتهم، يقول أحد معاصريه وهو الأستاذ علي مغربي: (وبنادي الترقي، كنا نتحدث عن تعليم البنت دينها ولغتها وما يلاقي تعليم البنت من إعراض في وسط الأمة، وعن الأسباب التي يتذرع بها الآباء المسلمون والممسكون لبناتهم عن الالتحاق بالمدرسة العربية

(7) تصور ابن باديس للمجتمع الإسلامي، الطيب برغوث، مجلة الرسالة، عدد 1 ــ 2، ص 20.

(8) ابن باديس حياته وآثاره، عمار طالبي، ج2، ص 142.

(9) لمزيد من الإطلاع انظر كتابي قاسم أمين: "تحرير المرأة"، المرأة الجديدة".

الحـرة، وكان الأستاذ ابن باديس يرشد إلى الطرق التي تصل إلى الهدف، فقدم أحد الجماعة تعلاّت الآبـاء وهي أنهم لا يثقون فيمن يعلّم بناتهم، وكيف يعلّم الرجل المرأة؟ وهنا انتفض الأستاذ انتفاضة كبرى وقال بصوت عال: إذا لم تكن الثقة فينا نحن العلماء ففيمن تكون؟ قالها وكررها) [10].

وكـان رحمـه الله يـدرك مقاصد دعاة تحرير المرأة، وأنها كانت دعوات ظاهرها فيه الرحمة والعطـف علـى المـرأة وباطنها يراد الكيد لها لذلك انبرى يرد عليهم بالحجة الساطعة مفسداً عليهم دعـاواهم يقـول (إذا أردتـم إصلاح المرأة الحقيقي فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن ترفعوا حجـاب الستر عن وجهها، فإن حجاب الجهل هو الذي أخرها وأما حجاب الستر فإنه ما ضرها في تقدمهـا، فقـد بلغـت بنات بغداد، وبنات قرطبة، وبنات بجاية مكاناً في العلم وهن متحجبات، فليت شـعري مـا الـذي يدعوكم اليوم إلى الكلام عن كشف الوجوه قبل كل شيء). لقد ختم هذه المقولة الشـهيرة بهـذا السؤال المربك وهو يعلم أن خصوم المرأة الحقيقيين إن هم إلا هؤلاء الذين يحاولون أن يغمضوا عقل المرأة ويفتح عينها في المقابل.

كمـا أنـه بهذه الكلمات الموجزة يكون قد وضع يده على موطن الداء وشخصه ألا وهو الجهل باعتـباره العـدو التقلـيدي للإنسان، ونقول الجهل المركب لأنه في واقع الحال جهل بالدين، وجهل باللغة، وبالمعرفة، وجهل بالحقوق والواجبات ما كان لها أن تتخلص منه إلا بتربيتها وتعليمها لتدرك مهمتها في المجتمع باعتبارها:

أ. شـقيقة الـرجل وشـريكته وفـي هذا يقول الإمام الرئيس (إن العناية بالرجل تستلزم العناية بالمـرأة بوصـفها شـقيقته في الخلقة والتكليف، وشريكته في البيت والحياة، فهما زوجان متكاملان مـتلازمان لا تكمـل الوحـدة البشرية إلا بكمالهما مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ [11].

ب ـ مسـلمة مكلفـة عليها من الالتزامات مثل ما لها من حقوق مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ولهن مـثل الـذي عليهم بالمعروف﴾ [12]، ويستلهم ابن باديس منهجه الداعي إلى إنصاف المرأة من سيرة النساء الصحابيات ويضرب بهن أمثلة رائعة مثل أم حرام بنت ملحان بخروجها لغزو جزيرة قبرص [13] وهـند بنـت عتـبة [14]، والخنسـاء بنت عمرو السلمية [15] وغيرهن كثيرات، فقد ضربن أروع الأمـثلة في رجاحة العقل والإيمان والصبر (ومما يؤكد حرص ابن باديس وتحمسه إلى تربية المرأة

(10) سر عظمة ابن باديس، علي مغربي، مجلة الرسالة مرجع سابق ص 38.
(11) سورة الروم، آية 21.
(12) سورة البقرة، آية 228.
(13) آثار ابن باديس، ابن باديس، ص 23 وما بعدها.
(14) المرجع نفسه ص 56.
(15) م. ن، ص 139.

الجزائرية وتعليمها أنه عندما أنشأت جمعية التربية والتعليم الإسلامية مدرسة لتعليم الأطفال والبنات نص صراحة أثناء الإعلان عن هذه المدرسة على أن التعليم فيها مجاني بالنسبة للبنات سواء كن قادرات على دفع المصاريف أم عاجزات عن دفعها، وقد ضمت هذه المدرسة بعد شهور من إنشائها ثمانين فتاة جزائرية [16] ويعرض الشيخ محمد خير الدين في مذكراته قوائم بأسماء الناجحات والناجحين في امتحان شهادة الدراسة الابتدائية العربية بمدارس جمعية العلماء [17].

إذن فقد حاول الشيخ ابن باديس مع إخوانه في جمعية العلماء أن يعالج التخلف والجهل الذي تعانيه المرأة انطلاقاً من أن فساد العقول وانحطاط الأخلاق كانا شاملين للأمة؛ ذكورها وإناثها، وأن المرأة مدرسة إذا أعددتها الإعداد الحسن كان نتاجها شعباً طيب الأعراق ــ على حد تعبير الشاعر حافظ إبراهيم، كما أنه كان يعي أن تعليم الفتاة الجزائرية يومها كان يقيها من اتباع (التقاليد الأجنبية التي غزت الجزائر لمسخ شخصيتها لا سيما أن الفرنسيين أخذوا يصدرون باسم المرأة الجزائرية المجلات والجرائد ويخصصون لها برامج للإذاعة ومختلف وسائل الإعلام، ويحثون الرجال على دعوة النساء إلى الأخذ بأسباب التقاليد الفرنسية.. حتى يسهل عليهم دمج الجزائر في المجتمع الفرنسي [18].

ولعله من المفيد هنا أن نختم الحديث عن تربية المرأة وتعليمها بما كتبته واحدة من البنات الجزائريات اللاتي تربين وتعلمن في مدارس جمعية العلماء وهي الأستاذة الفاضلة والأديبة والوزيرة والمجاهدة زهور ونيسي التي نجحت في امتحان شهادة الدراسة الابتدائية محتلة الرتبة الأولى وبتقدير حسن [19]، تقول الأستاذة ونيسي: (.. إنه ليس أجدى اليوم للعرب وهم يحاولون اللحاق بالركب الحضاري أن نذكرهم بأن ذلك الركب لم يصل إلى حيث وصل إلا من بعد أن تخلى بالتدريج عن فكرة تفوق الرجل وحقه في السلطان المطلق على المرأة..) [20] وتقول: (.... فعلى الأقل من أجل عدم التردد في مصير الإناث من الجيل الصاعد وتمكينه من الثقافة والعلم ليحتل مكانه في ميدان العمل والإنتاج والمساهمة في البناء الوطني، ولا يبقى مشلولاً سلبياً يشكل أحد أسباب التخلف للمجتمع) [21].

(16) المرأة وحالتها وواجباتها وحقوقها، آمنة تشيكو، مجلة الرسالة ص 41.
(17) مذكرات، محمد خير الدين، ص 168.
(18) المرجع السابق نفسه ص 41.
(19) م.ن، ص 168.
(20) قضية المرأة والتحرر والثورة الاجتماعية، زهور ونيسي، مجلة الثقافة، عدد 26 ماي 1975، ص 80.
(21) المرجع السابق نفسه، ص 77.

المنهج الباديسي في تربية الشباب وتعليمه:

لا يخفـى على كل ذي لب ما للشباب من أهمية في بناء المجتمعات فليس من الغريب أن تتوجه جهود ابن باديس إلى هذه الفئة الحيوية الفاعلة من المجتمع بالتربية والتهذيب والتعليم ومعه إخوانه في جمعية العلماء كذلك يقاسمونه الجهد فقد أحاطه بالعناية والرعاية التربوية الرشيدة في الشمال والجنوب وفي الشرق والغرب معتبراً الشباب ذخر الجزائر تعده لليالي الحالكات وهو الذي يقول فيه:

يــا نـــشء أنـــت رجاؤنـــا وبـــك الصـــباح قـــد اقـــترب

ثـم يدعو هذا الشباب إلى الأخذ بأسباب الحياة والرزق من تحصيل العلم النافع وبناء مجد الأمة الجزائرية فيقول:

خــذ للحـــياة ســـلاحها وخـــض الخطـــوب ولا تهـــب

لقـد كـان الشيخ ابن باديس يرى في الشباب الجزائري الطاقة المعطلة بحكم تعرضه لظروف قاسـية وأن ما تحتاج إليه هذه الطاقة هو التربية وحسن القيادة والتوجيه، لذلك وجه الإمام ابن باديس جـزءاً كبـيراً مـن عنايـته للشباب، وقد تجلى ذلك في تخصيصه دروساً يومي السبت والأحد له وتنظيمه ضمن هياكل شبابية كالجمعيات الرياضية، والموسيقية والكشفية [22].

لقد جند الإمام الرئيس كل طاقته لتنظيم الشباب الجزائري وتربيته وتعليمه وتتجلى خطته فيما يأتي:

1 ـ تكوين جمعيات للشباب في قسنطينة باعتبارها إحدى العمالات الثلاث في الجزائر وغيرها مثل جمعية الشباب الفني للموسيقى العربية التي كان رئيسها الشرفي.

2 ـ تكوين أفواج الكشافة الإسلامية التي أسسها هو وتلاميذه ومساعدوه ومنها فوجا (الرجاء)، و(الصباح) اللذان عناهما بقوله:

يــا نـــشء أنـــت "رجاؤنـــا" وبـــك "الصـــباح" قـــد اقـــترب.

3. تكويــن جمعية إصلاحية مهمتها رعاية الطلبة الوافدين إلى قسنطينة، حيث كان يحصل كل طالب منهم على كفايته من الطعام والمأوى.

لقد كان رحمه الله شديد الحرص على العناية بالشباب، وكثيراً ما كان يعلّق عليه الآمال الكبيرة فـي تحريـر الـبلاد من كل القيود الاستعمارية (ولعل من أبرز هذه الآمال أنه كان يربط دائماً بين الشـباب والأرض فـي عملـية صنع الثورة) [23]، فقد ذكر (أنه كان حين يستقبل الوافدين من طلابه الشـباب يوجه إليهم من بين ما يوجه من الأسئلة: هل أديتم الخدمة العسكرية عند فرنسا؟ فإذا أجابوه بـنعم يقـول لهم: هل تعلّمتم استخدام الأسلحة؟ فإذا كان الجواب إيجاباً، يؤكد عليهم: إياكم أن تنسوا

---

[22] ابن باديس والشباب، عبد الرزاق قسوم، مجلة الرسالة ص 44.

[23] المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

هذه الخبرة، فسيأتي يوم نكون فيه في أشد الحاجة إلى هذه الخبرة [24]، وقد خاطب الشعب الجزائري يومـا فقـال: (أيها الشعب الجزائري الكريم: أما أبناؤك الشبان حملة القرآن فقد هبوا هبة رجل واحد لطلـب العلـم، والتفقه في الدين، يحملون الإيمان في قلوبهم، والقرآن العظيم في صدورهم، والروح الجزائـرية المسـلمة فـي لحومهم ودمائهم، لا يقصدون إلاّ أن يتعلّموا فيعلموا، ويتفقهوا فيفقهوا، لا يرجون من ذلك إلا رضا الله ونفع العباد) [25].

هـذه هـي العلاقـة الحميمية التي كانت قائمة بين الشيخ: ابن باديس والشباب بجميع مستوياته وهـي علاقـة لم تترك من جوانب شخصية الشباب إلا أحاطتها بالتربية والتوجيه غايتها أن يستقيم الشـباب الجزائـري في وطنيته، وقوميته، وعقله، وتوجهاته الفكرية. وما نأمله أن يسترشد الشباب اليوم بسيرة هذا المربي الفاضل والمصلح الحكيم فقد كان لنا فيها أبلغ العبر وطيب الأثر.

ثبت المصادر والمراجع:

(1) آثـار الشيخ عبد الحميد بن باديس، عبد الحميد بن باديس، وزارة الشؤون الدينية الجزائر، ج3 ط1، 1984م.

(2) ابن باديس، حياته وآثاره، عمار طالبي، وزارة الشؤون الدينية الجزائر، ج2 ط1، 1984.

(3) مذكرات، محمد خير الدين، ج1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دون تاريخ.

الدوريات:

(1) مجلة الثقافة، وزارة الإعلام والثقافة الجزائرية، عدد 26، ماي 1975.

(2) مجلة الرسالة، وزارة الشؤون الدينية الجزائر، عدد 1 ـــ 2 سنة 1980.

(24) ابن باديس والشباب، عبد الرزاق قسوم، مجلة الرسالة ص 43.

(25) المرجع السابق نفسه، ص 19.

مفهوم النظم العربي والشعرية

د. أحمد علي محمد[1]

كانت *سيرة النقد الأدبي عند العرب مرتبطة بسيرة الشعر العربي، ومن المؤكد أن النقد بدأ مع الشعر، إذ وجدت بدايات غضة للنقد كما كانت هنالك بدايات غضة للشعر، لا بل إن النقد كان شفهياً فطرياً يستحكم فيه الذوق وتلح عليه الحاجة كما كان الشعر شفهياً وعفوياً ويمثل حاجة وجودية، ذلك لأن العرب كونت ثقافتها مشافهة، ثم أودعت مناقبها في شعرها، فحفظت فيه سيرتها وأيامها وسائر القيم التي استنبطتها في حياتها، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه "الشعر علم قوم لم يكن لديهم علم أصح منه"*[2] *ومنه انبثقت المقولة الخالدة: "الشعر ديوان العرب"*

ويتعين على الأخذ بهذه المقولة جملة من الأفكار أجلها أن العرب لم تدون شيئاً من تراثها إلا بطريق الشعر، من أجل ذلك كان الشعر مهوى أفئدتهم، فأخذوا به، ووثقوا بملكاته، وصار عندهم بمنزلة الدليل والبرهان والحجة.

غير أن البحث في أصول النقد العربي لا يمتلك المسوغات الموضوعية التي يحظى بها البحث في أصول الشعر، ذلك لأن الشعر سهل تداوله، سريع حفظه، ممكن شيوعه وانتشاره، ومن الطبيعي أن يحتل مكاناً في الذاكرة، ثم ينتقل من جيل إلى جيل بطريق الرواية، أما النقد فلم تحمل الذاكرة منه سوى النوادر والحكايات، كالحكاية التي تناقلتها الألسنة من أمر زوج امرئ القيس في تفضيلها علقمة على زوجها، وما حكي عن النابغة الذي كانت تضرب له قبة في عكاظ ليحكم بين الشعراء. من أجل ذلك لم تصل إلينا مدونات نقدية من العصرين الجاهلي والإسلامي يمكن الوثوق فيها.

لا شك أن أول مدونة نقدية يمكن أن يقوم عليها بحث علمي في تاريخ النقد العربي كتاب "فحولة الشعراء" المنسوب للأصمعي، ومع أن الكتاب في مجمله لا يخرج عن الملاحظات النقدية

---

[1] أستاذ جامعي، وباحث سوري.

[2] ابن رشيق (العمدة) ص: 1/ 123.

المتصلة بالذوق وبالفطرة إلا أنه انطوى على مسألتين مهمتين: الأولى تتصل بإيجاد المصطلح، فالأصمعي في حدود معرفتي من أوائل النقاد الذين اهتدوا إلى المصطلح النقدي من خلال لفظ استعاره من واقع الحياة العربية أعني "الفحولة"، وإن لم يقصد إلى ذلك قصد الناقد المميز أهمية مثل هذا الصنيع، ومع ذلك تحولت الكلمة التي أطلقها إلى مصطلح ذي دلالة مقيدة أفيد منها فيما بعد في مسألتين كانتا نواة السجال النقدي عند العرب أعني الموازنة والمفاضلة بين الشعراء، بمعنى أن كلمة (فحولة) أخذت مكانها في الفكر النقدي العربي، فاستحالت مسوغاً للحكم، وكان الأصمعي نفسه قد وجه الأذهان إلى ذلك حين وضع تعريفاً في غاية الدقة والأهمية لمصطلحه، في سياق إجابته عن سؤال تلميذه السجستاني، أن الفحولة سمة وعلامة فارقة للشاعر، كما هي في واقع الأمر سمة فارقة تميز الفحل من الإبل عن النوق.

والثانية تتعلق بالحكم على الشاعر، فالأصمعي لم يوازن بين معنى ومعنى وإنما وازن بين شاعر وشاعر، فهو مثلاً يفضل النابغة على زهير، لا بل نراه يجرد زهيراً من مزاياه حين يقول: "لا يحسن زهير أن يكون أجيراً للنابغة"، والواقع أن زهيراً له مزايا في شعره، فهو من المحككين، والأصمعي نفسه يضعه على رأس من سماهم بـ "عبيد الشعر"، لأنهم أطالوا فيه النظر وأخرجوه إخراجاً يكاد يكون بريئاً من العيوب، ومع ذلك لم تنهض صفة التثقيف عند زهير لترقى به إلى رتبة الفحولة في رأي الأصمعي، لأنها لم تكن علامة فارقة أو مزية لزهير دون غيره من الشعراء، فهذه الصفة كما نفهم اليوم صفة مشتركة عند عدد من الشعراء الذي أطلق عليهم د. طه حسين تسمية "المدرسة الأوسية".

مصطلح الفحولة عند الأصمعي يبين مزية كل شاعر من دون تحديد منزلته أو طبقته بين أقرانه، فامرؤ القيس فحل والنابغة فحل، والسؤال الذي واجه ناقداً مثل ابن سلام أين يقف النابغة من امرئ القيس وأين يقف الأعشى منهما؟ بمعنى هل الفحول جميعاً في درجة واحدة من الإجادة والتقدم والبروز؟

لقد آثر ابن سلام أن يصنف الفحول فاهتدى إلى مفهوم الطبقة، فوضع كل أربعة شعراء في طبقة واحدة، إذ ضمت الطبقة الأولى من فحول الجاهلية امرأ القيس والنابغة وزهيراً والأعشى، ومن الواضح أنه راعى التدرج هنا فقدم امرأ القيس على سائر شعراء الطبقة الأولى، ثم قدم النابغة على زهير متأثراً بحكم سابقه الأصمعي، مضيفاً إليهم الأعشى ليكتمل له التقسيم الرباعي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النقد الأدبي العربي بطريق هذين الرجلين أعني الأصمعي وابن سلام قد أسس مداخله كما يؤسس كل علم ناشئ مداخله فما بين اختراع المصطلح النقدي وتأصيله إلى مرحلة التصنيف العلمي يكون النقاد قد وطدوا طريق البحث العلمي للوصول إلى حكم القيمة وهو الهدف الذي يسعى إليه كل علم. غير أن البذور النقدية لم تتحول إلى صيغة فاعلة من دون إيجاد أساس يحتكم إليه الناقد في إقامة حكم يتناول الشعر نفسه، وهنا برز ابن قتيبة الذي أوجد تحولاً واضحاً في مسيرة النقد الأدبي حين انتقل من الحكم على الشاعر إلى الحكم على الشعر.

لم تكن الفحولة عند ابن قتيبة معياراً للجودة على أية حال، بدليل أنه وقف عن شاهد للأعشى وهو عند ابن سلام فحل، فجعله في نهاية الرداءة، أعني به قوله:

وقد غدوت إلى الحانوت يتبعني   شاوٍ مِشَلٌّ شلولٌ شلشلٌ شَولُ

إذ الجودة عنده تتصل بالشعر أكثر من اتصالها بالشاعر، فشعر امرئ القيس لم يكن في مجمله جيداً مع أنه من الفحول، وكذا النابغة وزهير والأعشى، لذا تمخضت عن تأملات ابن قتيبة مفهوم الشعر أربعة أضرب: شعر حسنت ألفاظه ومعانيه، وشعر حسنت ألفاظه وتراجعت معانيه، وشعر تراجعت ألفاظه وحسنت معانيه، وشعر تراجعت ألفاظه ومعانيه[3]، وهذا التقسيم المنطقي يوسع في الحقيقة مجال الحكم على الشعر، إذ الشعر عنده ليس جيداً أو رديئاً فحسب، وإنما كان جيداً ووسطاً ورديئاً: الأول في غاية الجودة وهو ما حسن لفظه ومعناه، يقابله شعر في نهاية الرداءة، وهو ما تراجع لفظه ومعناه، وهنالك نوعان هما وسط بين الجودة والرداءة ما تأخر لفظه وحسن معناه، وما تراجع معناه وحسن لفظه.

والحق أن ابن قتيبة قد وجه النظر النقدي في هذا التقسيم، إلى مشكلة استنزفت طاقات النقد العربي لوقت طويل وهي مشكلة اللفظ والمعنى، غير أن عبد القاهر الجرجاني حين تكلم على مسألة النظم كأنما أراد أن يفض الخلاف في هذه المسألة، وبالفعل لم تعد قضية اللفظ والمعنى بعده تأخذ ذلك الصدى العميق في مباحث النقاد، إذا اهتدى وهو يفتش عن فكرة الإعجاز في النص القرآني إلى أن القيمة لا تتصل بالكلمة ولا بالمعنى بصورتيهما المنفردة، وإنما تكمن قيمتها في السياق الذي تردان فيه.

لقد مضت فكرة النظم في النقد العربي في مسارين مختلفين: الأول اتضح في أقوال الجاحظ الذي أشار إلى مفهوم المنظوم الذي يختلف عن المنثور من حيث النوع ويوافقه من حيث المادة، فأظهر ذلك من خلال قوله المشهور: "وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير"[4].

ولبيان مقاصد الجاحظ لابد من النظر إلى المسائل الآتية:

أ. ترتبط مقولة الجاحظ الآنفة بمناسبة تشف عنها إشارته "وذهب الشيخ" والسياق لا يبين من الشيخ المقصود هنا، غير أن الكلمة جاءت بعيد تعليقه على رأي أبي عمرو الشيباني، فهل كان يرد على الشيباني في قولته حقاً؟ ثم هل كان الشيباني من أصحاب المعنى؟

---

[3] ابن قتيبة (الشعر والشعراء) ص: 1/ 124.

[4] الجاحظ (الحيوان) ص: 2/ 164.

ب. المعنى عند الجاحظ بمنزلة مادة الصناعة الشعرية، كما هو ماد الصناعة النثرية، لا بل إنه مادة الكلام عامة، والصناعة لا تتميز بمادتها، بمقدار ما تتميز بشكلها وبطريقة إخراجها.

ت. لم يقلل الجاحظ من شأن المعنى ويرفع من شأن اللفظ على الإطلاق، ولم يضع المعنى مقابل اللفظ أصلاً، بل جعل المعنى مادة للصناعة الشعرية، والمادة لا تدخل في حكم القيمة أساساً.

ث. إن القيمة الحقيقية للشعر تتمثل في طريقة صياغته، أي في نظمه، ولهذا انطوت مقولته على شروط جودة النظم والتي تمثلت في ثلاثة عناصر: الوزن واللفظ والتركيب، وكان كلام الجاحظ على الوزن مطلقاً، في حين جاء حديثه عن اللفظ مقيداً بشروط ثلاثة: الاختيار والسهولة والطبع، وأما التركيب فاشترط فيه أن يكون مسبوكاً.

وإذا ما تأملنا هذه العناصر وجدناه يقدم الوزن على اللفظ وعلى التركيب، ليكون الوزن الخاصة الشعرية الفارقة وهو من ثم الحد الذي يفصل الشعر من النثر، فالوزن علامة تبين النوع، ثم يأتي اللفظ ليبين القيمة فاللفظ نواة التركيب ونواة الصورة، ومن ثم كان أساس الصناعة الشعرية على أن يكون مختاراً سهلاً مطبوعاً، ثم علل ذلك بقوله: "فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير" وهذا يعني أن الصناعة عنده تقوم على مادة وشكل، فمادتها المعاني وهي مبذولة لكل متكلم، وشكلها الوزن واللفظ، ومن خلالهما يتميز الصانع، وأما تركيزه على اللفظ فلكونه كما أشرت أداة التصاوير في النص وعنصر النسج وأس الصناعة، وهذا الكلام يحيل على قيمة النظم أي الكلام المنظوم أو المتقن في إطار لوزن.

والثاني: يبرز من خلال نظرية النظم التي جاء بها الجرجاني، وقد وضع تعريفاً لما سماه بالنظم فقال: "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها. وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه"[5]

ويحيل كلام الجرجاني على النظم هنا على مسائل عدة منها:

أ. يبدو للمتأمل أن طريقة الجرجاني في النظم تختلف عن سائر من بحث في فكرة الإعجاز القرآني، فأغلبهم من بحث في هذه الفكرة جعلها هدفاً لمباحثه، في حين جعل الجرجاني فكرة الإعجاز منطلق البحث البلاغي، فوصل إلى نتيجة فحواها أن النظم لا يتصل بالكلمة ولا بالمعنى ولا بالصورة وإنما يتصل بالسياق وهنا اهتدى إلى أهمية السياق في تحديد الدلالة.

ب. أدرك عبد القاهر أثر النحو في توجيه الدلالة، إذ النحو عنده ليس مجرد آلة لضبط الكلام، بل أصبح يتحكم في المعنى، بمعنى أنه اهتدى إلى وظيفة النحو التي تتصل بضبط الكلام مثل أن

---

[5] الجرجاني (دلائل الإعجاز) ص: 132.

يكـون الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً، بمثل اتصالها بالمعاني والدلالات، وعلى هذا النحو أصبح هـنالك فـارق في التفسير بين البلاغيين والنحاة في المسائل البلاغية التي خرجت من مباحث النحو كـالحذف والتقديم والتأخير وغيرها، فإذا قلنا: في الدار رجل، قال أصحاب النحو قدمت شبه الجملة لأن المبـتدأ نكـرة، والقـاعدة النحوية لا تجيز الابتداء بنكرة، أما أصحاب البلاغة في ضوء نظرية النظم فيقولون: غرض التقديم هنا للتخصيص، أي لإظهار المعنى المهم في الكلام.

ت. نظـرية النظم عند عبد القاهر تناولت في البدء فكرة الإعجاز، ثم أفاد منها النقاد للحكم على جودة المنظوم والمنثور على حد سواء، بمعنى أنها لم تكن في الأصل نظرية في نقد الشعر، لذا كان لهـا حـيز مختلف في مجالات البحث النقدي والبلاغي في تاريخ الفكر العربي، وأخذ الدارسون في الزمـن الحديـث يربطون بين الأفكار التي انتهى إليها الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز" ومباحث الدارسـين الغربيـن الذي تكلموا على الدلالة والسياق. ومن الواضح أن مفهوم النظم الذي تكلم عليه الجرجانـي متصـل بسبب أو بآخر بمسألة المنظوم التي أثارها الجاحظ في قوله السابق، وفي الوقت ذاته ثمة اختلاف بين المفهومين إذ يمكن تبيان ذلك بما يأتي:

أ. الـنظم عـند الجـاحظ والجرجانـي هو الالتئام، بمعنى أن يجتمع الكلام في صورة تركيبية مترابطة، يتحكم النحو في بنيتها عند عبد القاهر، ويستحكم الوزن في صورتها عند الجاحظ.

ب. الـنظم عـند الجاحظ كلام مقيد بوزن، والنظم عند الجرجاني كلام مقيد بالنحو، وعليه فإن الـنظم المقـيد بـالوزن مقيد بالنحو أيضاً، غير أن النظم المقيد بالنحو لا يشترط التقيد بالوزن، إذن الـنظم في النهاية نظم ولكن أصول صناعته تفرض عليه قيوداً إضافية مثل أن يكون الشعر نظماً أي كلامـاً مركـباً متجانساً خاضعاً لمقتضيات النحو الذي يتحكم في دلالته، ثم يكون موزوناً أي جارياً على أوزان مخصوصة.

ت. الـنظم عـند الجاحظ متصل بالشعر دون غيره من ضروب الكلام، والنظم عند عبد القاهر متصل بكل ضروب الكلام.

ث. نظرية عبد القاهر الجرجاني في النظم يحسن عدها نظرية لغوية تضاهي النظريات اللغوية الحديـثة لما انطوت عليه من أفكار لا ترتبط بفن من فنون القول، في حين كلام الجاحظ على النظم يتعلق بالفن الشعري العربي بطوابعه الخاصة.

ج. هـنالك خـلاف واضح في التصور، فالنظم عند الجاحظ يهدف إلى تمييز خصائص القول الشعري فحسب، أما النظم عند الجرجاني فيتناول مجالات التعبير اللغوي عامة.

لقـد بـدا مفهوم النظم الشعري من الجهة النقدية أشد بروزاً عند قدامة بن جعفر في كتابه (نقد الشـعر) الذي وضح حداً للشعر، اعتمد فيه على عنصرين من العناصر التي حددها الجاحظ للمنظوم وهـي الـوزن واللفـظ ليضيف إليها عنصرين اثنين وهما المعنى والقافية ليغدو الشعر عنده كلاماً

موزوناً مقفى دالاً على معنى، والحق أن مجرد تفكير ناقد كقدامة بوضع حد للشعر يعني أنه أراد أن يضع أساساً للشعرية للعربية.

2. لا شـك أن مفهوم الشعرية بحسب الفهم العربي الحديث يكتنفه بعض الغموض، أو أن النقاد لـم يخلصـوا فيه إلى تحديد ينقله من حيز التصور الواسع بعوالقه الفكرية والثقافية إلى حيز التطبيق والممارسـة أي المصـطلح، مما أسهم بالفعل في خلق إشكالية تثير كثيراً من الخلافات على مستوى الـنظرية والتطبيق على حد سواء، فمن هذه الجهة لم يكن التحديد المنهجي الذي اقترحه أدونيس في كتابه "الشعرية العربية" المتمثل بالمجاز ودلالاته الغامضة[6] منضبطاً بحيث يمكن من التبصر بحقيقة الشـعرية في نص من النصوص، فالمجاز مهما تعددت دلالاته يحيل على علاقات داخلية في النص، وهـو مـن ثمـة وسـيلة للتعبـير الشعري والنثري في آن واحد، بمعنى أن قيمته لا تتحدد بأشكال المجـازات فيما هو خارج السياق النصي المدروس، إذ المجاز في الشعر أداة، كما هو في النثر أداة أيضاً، والسؤال المهم كيف يتحول المجاز في الشعر إلى سمة شعرية؟

إن غمـوض الدلالات المجازية ليس خاصة من خواص الشعر بل يمكن أن تكون المجازات في النثر غامضة أيضاً، فما معنى أن يكون المجاز علامة شعرية فارقة؟

أراد كمـال أبـو ديـب فيما بعد أن يتابع جهود أدونيس في استكمال التوصيف النقدي لمشكلة الشـعرية، فخالفه في طريقة تشخيص المشكلة ووافقه في النتيجة، فكلاهما أراد حصر السمة الشعرية فـي حـدود الـنص أو ما هو داخلي فيه، إذ رأى أدونيس أن الشعرية يمكن أن تتمثل في النص من خـلال مـا يحيل عليه المجاز من دلالات غامضة، في حين رأى أبو ديب أن تلك السمة تنبعث من خـلال العلاقـات الناجمة عن عناصر الشعر، لهذا أشار إلى عدم جدوى تحديد الشعرية على أساس الظاهـرة المفـردة كالوزن أو القافية أو الإيقاع أو الصور[7]. ومن الواضح أن الفارق في التوصيف عـند هذيـن الباحثين لم يلغ الالتقاء عند نتيجة واحدة مثل أن يتفقا حول حصر الشعرية داخل النص الشعري.

إن الإصـرار على العلائقية بين ما سماه أبو ديب ظواهر فنية في الشعر في قوله: البنية الكلية هـي وحدهـا القادرة على امتلاك طبيعة مميزة بإزاء بنية أخرى مغايرة لها. وانطلاقاً من هذا المبدأ الجوهري لا يمكن أن توصف الشعرية إلا من حيث يمكن أن تتكون أو تتبلور، أي في بنية كلية.

فالشـعرية إذن خصيصـة علائقية، أي أنها تجسد في النص لشبكة من العلاقات التي تنمو بين مكونات أولية سمتها الأساسية أن كلا منها يمكن أن يقع في سياق آخر دون أن يكون شعرياً لكنه في السـياق الـذي تنشأ فيه هذه العلاقات وفي حركته المتواجشة مع مكونات أخرى لها السمة الأساسية

(6) أدونيس (الشعرية العربية) ص: 47.

(7) أبو ديب، كمال (في الشعرية)، ص 13.

ذاتها يتحول إلى فاعلية خلق للشعرية ومؤشر على وجودها"[8]، لا يؤدي إلى ناتج معرفي، فلو استثنينا التوصيف البنيوي الذي تحيل عليه عبارته السابقة لا نجد ما يدل على الإجراء النقدي الذي بوسعه تحديد شعرية الشعر، إذ العلائقية التي تكلم عليها بلا معيار، فكيف يمكن تحديدها، ومن الذي يحدد العلاقات بين العناصر إن كانت دراسة العناصر المكونة للشعر كالوزن والقافية والصورة مجالاً لدراسة الشعرية من الناحية النقدية؟

إن حصر مجالات الشعرية في العناصر الشعرية مجتمعة أو منفردة، بحسب علاقاتها البنيوية التي تفترضها سياقات الشعر أو بمعزل عن تلك العلاقات لا يؤدي من حيث الإجراء النقدي إلى بيان واضح لمعالم الشعرية، لأننا في هذه الحال نؤسس دراسة داخلية أو ربما موضعية لشعرية الشعر، وهذا خطأ في التقدير، كما أظن، لأن الشعرية تتجلى بصورة أساسية بقياس درجة الانزياح بين ما هو شعري وما هو غير شعري. بعبارة أخرى بيان ما يتصف به الشعر وما يتميز به عن سائر ضروب الكلام، وللوصول إلى هذه النتيجة توجه الدراسة نحو العلاقة بين ما هو داخلي في الشعر وما هو خارجي عنه، على مستوى المكون الفني، وعلى مستوى السياق الذي يرتد إليه ذلك الشعر، ثم تشمل الدراسة العلائقية الشعر والنثر، وربما اتسعت الدائرة في دراسة العلاقات لتشمل ضروب الفن عامة، وقد تشمل ضروباً من معارف أخرى تتصل بالطبيعة والإنسان والكون.

أما صلاح فضل فقد نحا بالشعرية من خلال النماذج التي قدمها لكل من أحمد شوقي ونزار قباني وغيرهما، نحواً آخر حين ركز على المحتوى مستشفاً منه ما ينصر الشعرية في النصوص، وقد صرح بذلك في أثناء معالجته نموذج الأنثى في شعر قباني حيث قال: "المرأة التي ينفذ نزار إلى ضميرها المكنون ويحرك بها الوجود والتاريخ هي القصيدة الشعرية، وهي الإبداع الفني وهي ملتقى البحور والأزمان...."[9]، وهذا الكلام في الواقع أشبه بعلم الخبايا، يستدعي فيما يستدعيه طرائق المتصوفة في الكشف عن الأسرار المكنونة في الموجودات، وهو من ثم يحيل على استحالة البحث عن وسائل حقيقية لكشف الشعرية في النصوص، فما معنى أن يتحول الكشف عن قرارة الضمير المكنون إلى أداة بحثية تريد تحديد السمة الشعرية تحديداً علمياً يوافق لغة النقد المعاصر اليوم؟

في الواقع أن كلام النقاد العرب على الشعرية لم يكن ببعيد عن النزاعات الفكرية المتمخضة عن السجال الأدبي الذي بدأه النقاد الغربيون، منذ ظهور كتاب جان كوهن (بنية اللغة الشعرية) في العقد السادس من القرن العشرين، وكانت ملاحظات تودوروف ذات شأن يذكر في هذا الباب، حين اتهم كوهن بأنه ينظر إلى الشعر" من وجهة نظر شيء آخر لا في ذاته، وأنه يميل إلى أن يأخذ الشعر بما يختلف فيه عن النثر لا من حيث هو ظاهرة متكاملة"[10].

---

[8] الكتاب السابق نفسه.

[9] فضل، صلاح (تحولات الشعرية العربية) ص: 47.

[10] تودروف، تزفيتا (الشعرية) ص: 37.

ويوحي تودروف بهذا الاعتراض إلى أن تحديد الشعرية في الشعر لا يكتفي بالحديث عن الفوارق بين الشعر والنثر لأنهما يشتركان في الخاصة الأدبية، وإنما قد يطول ذلك التحديد مجالات أخرى كالخصائص العامة للأدب ونظام اللغة. وقد ذهب ريفاتير إلى أبعد من ذلك حين اتهم كوهن بأنه يسعى إلى تحطيم النص بتركيزه الشديد على الإنشائية[11].

والحق أن كتاب جان كوهن مع ما يثيره من خلافات في التوصيف النقدي للشعرية، يمتاز بفضيلة التحديد والضبط، أعني تحديد مجالات الشعرية في النص في باب استخدام اللغة استخداماً شعرياً وفق معطيات النظام الشعري وتقييداته الفنية بالنظر إلى مسألة الانزياح أو التوافق مع المعيار.

وقد لاقت هذه المسألة استحسان نفر من الباحثين العرب، كما دفعت باحثاً كأحمد درويش إلى ترجمة الكتاب بسبب ارتباطه ببعض القضايا الماثلة في النقد العربي كحديث عبد القاهر مثلاً عن معنى المعنى[12].

ولعله من الطريف أن مشروعية الدافع لدى درويش لم تكن بمستوى جودة الأداة، أقصد جودة الترجمة من جهة عدم التدقيق في استعمال المصطلح، وهذا فيما يبدو قد دفع باحثين آخرين هما محمد الولي ومحمد العمري إلى إعادة ترجمة الكتاب في أقل من عام على ظهور ترجمة درويش، إلا أن هذه المحاولة لم تحظ باعتراف باحث كعبد النبي ذاكر الذي كتب مقالاً يعدد فيه مثالب الترجمتين حيث يقول: "إذا كان بالإمكان ترميم ترجمة الولي والعمري من جهة عدم التدقيق في ترجمة المصطلحات إلى درجة التلاعب إلا أن الأمر يستعصي في ترجمة درويش التي تحتاج إلى إعادة نظر"[13].

إن الاعتراضات التي أبداها الأستاذ ذاكر على عمل المترجمين لكتاب كوهن في مجال المصطلح تؤثر في الحقيقة سلباً في الحصيلة المعرفية لدى قارئ الكتاب، كما تؤثر في دقة تمثل قضاياه النقدية التي لا يمكن أن تتساق إلا من خلال المصطلح، فنحن عملياً سندخل في تيه مع الترجمة العربية للكتاب، كما ندخل في خطأ التقديرات إن سلمت لنا نسخة من ملاحظات تودروف وريفاتير بشأن قيمة كتاب كوهن، والمسألة برمتها تؤدي إلى خلل حادث في الفهم النقدي لإجراءات المنهج الغربي عامة، وفي هذه الحال لا ينتفع الجهد النقدي الذي يريد أن يلتقي مع الجهد الغربي في هذا الباب إلا من جهة المقاربة، ومن هذه الجهة أرى أن أحمد درويش كان محقاً في حصر دوافع ترجمته كتاب كوهن في التقارب الحاصل بينه وبين طروحات النقد العربي، وبمعنى آخر إن كتاب كوهن وإن لم تسلم لنا نحن قراء العربية نسخة مترجمة ترجمة دقيقة منه، إلا أنه يلفت النظر بقوة إلى مقدرات النقد العربي، ومن ثم لابد من إتاحة الفرصة للتساؤل حول ما إذا كان التفكير بالشعرية

---

[11] ذاكر، عبد النبي (مقالة بعنوان: مقارنة بين ترجمتين) مجلة العرب والفكر العالمي عدد 74 ص: 113.

[12] كوين، جون (بناء لغة الشعر) ترجمة أحمد درويش ص :3.

[13] ذاكرة، عبد النبي (مقارنة بين ترجمتين) ص 116.

بعيداً أو قريباً من متناول نقادنا القدامى؟ وإذا كان عند العرب بذور شعرية وهذا افتراض، وعند الغربيين اليوم تصور كامل للشعرية وهذا محقق، ونحن نريد تطوير النقد العربي في ضوء تلك النظرية وهذا ممكن، فهل يضير البحث إطلاق مزيد من الأسئلة حول بذور التفكير الشعري عند النقاد القدامى؟

إن الغاية من ذلك الحوار كما أشرت إجراء نوع من المقاربة إن أثمر، ليس من باب الحماسة أو الثقة الزائدة بمقدرات النقد العربي القديم إطلاقاً، وإنما من باب الحوار الذي يمكن أن يفضي إلى فهم الذات قبل أن تأخذ من الآخر ما هو أصيل ومكنون لديها. أقول إذا كانت لدينا أفكار سابقة في علم الشعر أو الشعرية، فمن اليسير فهم الشعرية الغربية وتمثلها على النحو الذي يمكننا من الاستفادة منها وهذه دعوة لفهم الذات قبل كل شيء ومن ثم متابعة ما حصلته في موضوع الشعرية عندئذ يمكن الالتقاء مع النظرية الشعرية الغربية أو مجانبتها.

الواقع أن النقاد العرب كانوا قد تكلموا على شعرية الشعر، أعني على العلم الذي يريد أن يجعل من الشعر موضوعاً له، فقد ورد على لسان ابن سلام الجمحي تعبير بالغ الأهمية في هذا الباب حين ذكر" وللشعر صناعة يعرفها أهل العلم"[14]، ومن المحتمل أن ابن سلام لم يدر نهاية ما تؤدي إليه هذه الكلمة، لأن قرارة ما كان يعيه من هذه العبارة بيان القصد من أهل العلم بالشعر أي النقاد، ولكن الغريب في الأمر أنه لم يقل النقاد وكذلك لم يقل الرواة أيضاً مع أن هاتين الكلمتين جديرتان بالوفاء بمعناه إن كان يقصد بالفعل نقاد الشعر ورواته أعني العارفين بأسرار صناعته، ويبدو أن المسألة تتعدى عنده حيز الرواية والنقد، لأن كلمة علم أو عالم جزء من اللغة النقدية لديه، فنراه في موضع آخر من كتابه "طبقات فحول الشعراء" يستخدم الكلمة في سياق آخر يحيل على دلالة عصية على التحديد إن قيست بمقاييس اللغة النقدية القديمة، حين يصف خلفاً الأحمر بقوله: "كان عالماً بالشعر"[15]، وقد فهم من كلامه هنا أن خلفا متبصر بطرائق العرب بالخطاب الشعري ليس غير.

وأظن أن هذه العبارات التي أطلقها ابن سلام قد وقعت بالمصادفة موقعاً يحيل على دلالة أعمق كما يفهمها النقد الحديث اليوم، فعلم الشعر أو فلان عالم بالشعر بحسب فهمنا اليوم هو أبرز ما يتصل بحد الشعرية وتعريفها، إذ الشعرية كما يقول جون كوهين: علم موضوعه الشعر"[16].

والحق أنني لا أريد أن أربط بين عبارات ابن سلام وتعريف كوهين في مسألة الشعرية، لأنني أدرك تماماً مؤدى مقولات ابن سلام، فهو من غير شك لم يقصد ما قصد إليه كوهين، ولكن المثير في القضية التركيز على علمية الشعر التي وإن كانت لا تجوز عند ابن سلام المعرفة بدقائق صناعته، إلا أنها تختزن في أقوال قدامة بن جعفر دلالات تفيض عن كل تحديد.

(14) ابن سلام (طبقات فحول الشعراء) ص: 1/ 77.

(15) المصدر السابق.

(16) كوهين (بنية اللغة الشعرية) ترجمة الولي ص: 31.

إن حد الشعر الذي وضعه قدامة بن جعفر لم يحظ على الإطلاق باعتراف المدافعين عن حقيقة الشعر، حين عرفه بقوله: "إنه كلام موزون مقفى دال على معنى"[17]. وقد أثيرت مشكلات جمة بوجه هذا التعريف أظهرها أنه محا الفارق بين الشعر والنظم، أو أنه تعريف يتناول شكل الشعر دون قضاياه المضمونية والشعورية ووسائله التصويرية[18]. والواقع أن قدامة رجل منطق ينزع إلى تبيان الحدود ووضع التعريفات، وتعريفه الآنف محاولة لتحديد ماهية الشعر من جهة التصنيف أو أساسيات العلم، فقد أراد أن يضمن تعريفه من بين عناصر الشعر ما يقبل المعايير، فوضع بذلك أساساً للشعرية على اعتبارها نزوعاً علمياً لدراسة الشعر، من أجل ذلك استبعد ماله صلة بالشعور والعاطفة، لأن تلك العناصر لا تنضبط من الناحية المعيارية، أي لا يمكن أن تكون موضوعاً للعلم أو موضوعاً للشعرية بحسب التصور النقدي الحديث لهذا المفهوم.

إذن قدامة بن جعفر من أوائل النقاد الذين حاولوا إثارة الخلاف حول حدود الشعر وماهيته، مؤسساً بذلك دراسة نقدية رائدة مجالها دراسة الشعر دراسة علمية، وكان ذلك في حدود وعيه حتمية تطور الأشكال الشعرية بين مستويين أساسيين دلالي وصوتي، وإذا ما أعدنا النظر إلى تعريفه السابق وجدناه يحصر مكونات الشعر الأساسية بأربعة عناصر: اللفظ والمعنى والوزن والقافية، وفيها عنصران يتصلان بالدلالة: اللفظ والمعنى، وعنصران صوتيان: الوزن والقافية، وينبغي ألا نفهم من الدلالات أو الأصوات هنا التوصيف اللغوي الحديث كما شفت عنه مباحث دوسوسير أو غيره، وإنما نريد من ذلك أن اللفظ والمعنى عنصران لا يختصان بالشعر وحده إذ هما عنصران مشتركان بين الشعر والنثر، ومشتركان بين الأدب وضروب التعبير كافة، غير أن ما يميز اللفظ والمعنى في الشعر شعريتهما، وهنا يكمن الخلاف بين الشعر والنثر، وما يميز لفظ الشعر ومعناه عن لفظ النثر ومعناه هو انسجامهما مع العنصرين الصوتيين أعني الوزن والقافية،وهذا هو أساس الشعرية في الشعر بحسب الذوق النقدي القديم الذي لا يريد أن يعترف بشعر دون وزن وقافية، في حين يبدو انسجام اللفظ والمعنى في النثر مع عناصر إضافية في النثر نفسه ما يحدد أدبية النثر. لقد أعاد بعض النقاد الغربيين الجدل من جديد حول شعرية الشعر، لا سيما حين ظهر كتاب "قضايا الشعرية" لجاكبسون، وكتاب "بنية اللغة الشعرية" لجان كوهن، "بجانب دراسات رديفة أخرى في النقد الغربي الحديث أثرت النقاش في هذا الموضوع[19].

تجب الإشارة إلى أهمية المنهج الذي بدأ به كوهن كتابه المشار إليه آنفاً، حين ألمح إلى المقاربة بين موضوع الدراسة والمنهج، فبدأ كتابه على النحو الذي بدأ به قدامة بن جعفر، أعني بالتعريفات، فكما بدأ قدامه كتابه "نقد الشعر" بوضع حد للشعر، بدأ كوهن بتعريف الشعرية بقوله:

---

(17) ابن جعفر، قدامة (نقد الشعر) ص 113.

(18) عباس، إحسان (تاريخ النقد الأدبي) ص :121.

(19) هنالك كتب كثيرة في هذا المجال منها كتاب باختين (شعرية دوستويفسكي) وكتاب (قضايا الشعرية) لجاكبسون وغيرهما.

"الشعرية علم موضوعه الشعر". ثم حاول أن يزيل الملابسات التي علقت بمصطلح الشعر، وهذا ما لم يكن متاحاً لقدامة، ومن هنا نفهم اللبس الذي علق بتعريف قدامة الشعر، في حين نجا تصنيف كوهن من كثير من الاعتراضات، لأنه نظر إلى مصطلح الشعر من خلال مفهوم تطوري، فبين أن كلمة شعر في العصر الكلاسيكي واضحة لا لبس فيها لارتباطها بالنظم، وهو الأمر المطابق تماماً لمفهوم الشعر عند قدامة حين قرن العناصر الدلالية بالعناصر الصوتية، ومن الطبيعي أن يشمل كلام كوهن الفهم الحديث لكلمة شعر وعند جمهور المثقفين خاصة، وهذا اشتراط مهم في الدراسة لأن مفهوم الشعرية كان يراود أذهان القدماء وإن لم يكن المصطلح بتقيداته الحالية معروفاً لديهم، بمعنى أن تأصيل المصطلح عند كوهن من إجراءات المنهج وهذا عمل في صميم المنهج العلمي.

لقد امتد مصطلح الشعر عند كوهن بين مرحلتين بينهما فاصل تاريخي ومعرفي هائل، فكان بين النظم وهو المفهوم الكلاسيكي للشعر والإحساس الجمالي وهو الفهم المعاصر للشعر، وعلينا أن ندرك أمرين من هذا التحديد المنهجي: الأول: تحديد المسافة التي سبح فيها الشعر من المستوى الخاص بالنظم أي الجهة الصوتية بوصفها معياراً للشعر، إلى المستوى الدلالي اللا محدود، يتخطى الاشتراطات الشكلية بصورة كلية، أي محو الفارق ليس بين الشعر والنظم كما الشأن عند قدامة، بل بين الشعر والنثر، لأن الإحساس الجمالي لا يشترط النظم أصلاً، من أجل ذلك أمكن أن ينبجس الإحساس الجمالي من شعر منظوم ومن شعر منثور كما يمكن أن ينبجس من نثر منظوم أو نثر مغسول من النظم، إذ المعيار في ذلك الدلالة. والثاني: تحديد المساحة التي تصول فيها الشعرية، إذ تصور كوهن أن مجال الشعرية لا يقتصر على الشعر وحده وإنما قد تكون في الموسيقى والرسم كما يمكن أن تتجسد في المناظر الطبيعية كما يقول بول فاليري عن المنظر الطبيعي: إنه شعري.

وأكثر من ذلك قد نقول عن شخص: إنه شعري. وربما اتسعت دائرة الشعرية لتستوعب الوجود كله، يقول كوهن: "لا نعتقد أن الظاهرة الشعرية تنحصر في حدود الأدب، كما لا نعتقد أن البحث في الكائنات الطبيعية أو شروط الحياة باعتبارها من عوامل هذه الظاهرة بحث غير مشروع، فمن الممكن بالطبع أن نسعى لإيجاد شعرية عامة تبحث عن الملامح المشتركة بين جميع الموضوعات الفنية والطبيعية التي من شأنها أن تثير الانفعال الشعري"[20].

لقد أدرك كوهن كما أدرك قدامة بن جعفر أن الشعر قبل أن يكون موضوعاً للشعرية ينبغي أن يتبلور بصورة تعريف واضح يقبل المعيار، ومن هنا نفهم إصرار قدامة على حصر تعريف الشعر فيما يقبل من عناصره التكوينية المعيار كاللفظ والمعنى والوزن والقافية، وهي القضية التي توقف عندها كوهن حين قال: إن كلمة شعر لا تسلم في الاستخدام المعاصر من اللبس ولاسيما مع وجود تعبير عصري شائع الاستعمال اليوم وهو ما يعرف بالقصيدة النثرية، من هنا فقدت كلمة شعر في الفهم المعاصر وضوحها التام، أي عندما تجاوز الشعر قيد النظم الذي كان يحدد مفهومه ويميزه من النثر،

---

[20] كوهن، جان (بنية اللغة الشعرية) ص 10.

ولهذا رأى أن تعبير القصيدة النثرية يفترض إعادة تحديد مفهوم الشعر اليوم تمهيداً لدراسة شعريته دراسة علمية، وهو الهدف نفسه الذي توخاه قدامة من تعريفه الشعر في القرن الثالث الهجري.

انطلق كوهن في تعريفه الجديد للشعر من تحليل البنية اللغوية، لافتراضه أن اللغة تقبل التحليل من الجهتين الصوتية والدلالية، وقد لاحظ أن المستوى الصوتي في اللغة لا يقوم إلا على النظم، ويحيل في كلامه هنا على معيارية اللغة وقواعدها، فليست هنالك لغة بلا قواعد لذا فالمعيار في اللغة موجود افتراضاً وحقيقة، غير أن اللغة لا تكتمل بجانبها الصوتي المعياري فحسب بل تحتاج إلى الجانب الدلالي الذي أخضع هو الآخر إلى المعيارية بطريق فن الكتابة أو البلاغة، وصحيح أن الجانب البلاغي اختيار بيد أنه في آخر الأمر يشكل معياراً لا يختلف عن المعيار الصوتي إلا من حيث الالتزام أو الحرية، بمعنى أن الجانب الصوتي في اللغة معيار إلزامي والجانب الدلالي معيار اختياري.

لقد اقر كوهن أن معايير النظم في السابق كانت تحكم الشعرية، ولما جاءت البلاغة أسهمت في دفع الوسائل الصوتية إلى المعيارية الخالصة، أما الشعرية في الزمن الحديث فقد انطلقت من مستويات ثلاثة في الشعر، الأول يتمثل بقصيدة النثر أو قصيدة الدلالة التي تتحرر من الجانب الصوتي، أو أنه غير مستغل فيها، من أجل ذلك نهض فيها الجانب الدلالي ليحقق الجمال المطلوب. والثاني: قصائد صوتية لا شيء يفرقها عن النثر سوى إقامة القافية والوزن، وهذا الضرب من الشعر تتراجع فيه مردودية الشعرية. والثالث: الشعر الصوتي الدلالي أو ما سماه بالشعر الكامل يقابل في الجدول الآتي النثر الكامل:

الجنس	الصوتية	الدلالية
قصيدة نثرية	لا يوجد	يوجد
نثر منظوم	يوجد	لا يوجد
شعر كامل	يوجد	يوجد
نثر كامل	لا يوجد	لا يوجد

وضع كوهن النثر الكامل قبالة الشعر الكامل، ليدل على النثر الذي لا يعتمد على اللغة المنظومة ليجري مقابلة سياقية بين: نثر/ نظم و نثر/ شعر. وما يتوخاه من هذا الصنيع تحديد موضوع الشعرية، أي الشعر المنظوم الكامل ببعديه الصوتي والدلالي، ومن ثم يريد تحديد الهدف من هذا الإجراء التطبيقي بين الشعر والنثر تمهيداً لتحديد السمات الشعرية في الشعر فذكر أن: "هدف الشعرية بعبارة بسيطة هو البحث عن الأساس الموضوعي الذي يستند إليه تصنيف نص في هذه الخانة أو تلك، فهل توجد سمات حاضرة في كل ما صنف ضمن الشعر، وغائبة في كل ما

صنف ضمن النثر، إذا كان الجواب بالإيجاب فما هي؟ إن ذلك هو السؤال الذي يجب أن تجيب عنه كل شعرية تسعى لأن تكون علمية"[21].

4. اعترف كوهن أنه ليس بالإمكان تحديد السمات الشعرية في الشعر دون أمرين اثنين: الأول المقارنة بين الشعر والنثر لا لبيان ما يختص به الشعر وما يختص به النثر فحسب بل بوصف النثر معياراً، والشعر إما أن يكون موافقاً أو مخالفاً له، وبمعنى آخر تستوجب تلك المقارنة اعتبار النثر قاعدة والشعر انزياحاً عنها لرصد مجالات الشعرية فيه. والثاني توجيه البحث عن الشعرية في الشعر إلى الناحية الأسلوبية بدلالته الإيجابية لا السلبية، أي حين يكون الأسلوب منحرفاً عن القاعدة أو المعيار، وبهذا المعنى يصبح الأسلوب في ذاته انزياحاً يحقق أغراضاً جمالية، بوصفه كما قال ليس عادياً وغير شائع.

إن كلام كوهن على الانزياح موطن الشعرية في الشعر هو ذاك الانزياح المقبول جمالياً، غير أن ربطه الانزياح بالأسلوب أبعد عمله عن الهدف العلمي للشعرية، لأن الأسلوب له طابع شخصي، ومن ثم فهو انزياح فردي عن قاعدة ما كما قال ليو سبيتزر[22]، وهنا لم يجد مفراً من الافتراض بوجود ما هو ثابت في لغة الشعراء يظل موجوداً بجانب الفوارق الفردية، فألمح إلى أن الشعرية لا توجد إلا من خلال طريقة واحدة للانزياح بالقياس إلى المعيار، ومن هنا نفهم انعطافه إلى مسألة النظم التي تعد أشبه بالقانون الذي يفرض نفسه على كل من يريد أن يقدم شعراً مقبولا، وكذا الجانب الدلالي اعتقد كوهن أن هنالك قانوناً يحكم الانزياح يوازي المعيار الصوتي وإن لم يكن محكوماً بقوانين وضعية تشبه قوانين النظم. وهذا يعني أنه يريد أن يبحث عن شعرية الشعر ضمن اللغة وضمن الأسلوب ليدل على مقومات تأسيسية للشعر داخل اللغة وداخل الأسلوب.

5. تحدد أسس الشعرية عند كوهن باللغة، ولكن بعد إخراجها من حيز التصور المادي الذي وضعه فيها دوسوسير إلى حيز الشكل، وهو الفهم المطابق تماماً لفهم قدامة بن جعفر وسائر النقاد القدامى، إذ اللغة عند هؤلاء شكل وليس مادة، لأنهم حين أقاموا أحكامهم على قيمة الشعر أقاموه على اللغة والصياغة والنسيج لا على المادة التي هي الموضوع أو المحتوى، فتصوروا أن الشاعر كالصانع لا يلام على مادة صناعته، وإنما على طريقة الصياغة والنظم أي على الأسلوب أو على اللغة بوصفها شكلاً لا بوصفها مادة، واعتبار اللغة مادة خطأ في التقدير، لأنها طبقاً لفهم كوهن وطبقاً للفهم البنيوي عامة شكل، واعتراف كوهن بشكلانية اللغة ومن ثم تصحيحه الخطأ الإجرائي الذي وجد عند علماء اللغة المحدثين وعلى رأسهم دوسوسير كان من شأنه تصحيح مسار البحث في الشعرية، ولهذا تسنى له أن يقول: "ووجهة النظر الشكلية هذه التي تطبقها البنيوية على اللسان سنطبقها من جهتنا على الكلام أي على الرسالة نفسها. فالنثر والشعر يتميزان داخل لغة معينة

(21) كوهين (بنية اللغة الشعرية) ص: 25.
(22) كوهين (بنية اللغة الشعرية) ص 21.

كنمطين مختلفين من الرسائل. وعليه تتعارض رسالتان بدورهما سواء في المادة أو الشكل، وذلك على مستويي العبارة والمحتوى معاً وسيكون الشكل وحده موضوع بحثنا عن هذا الفرق منفصلين بذلك عن الشعرية التقليدية التي كانت إلى وقت قريب تجمع على البحث عنه في جانب المادة"[23].

ونقف هنا على إشارة مهمة في كلام كوهن تتصل بفهم الشعرية لدى من سماهم قدماء، ويريد هؤلاء الذين كانوا يبحثون عن الشعرية في المادة، أو بمعنى آخر أولئك الذين بحثوا عنها في محتوى الشعر.

إن الفهم النقدي الجديد عنده يتمثل بتغير زاوية النظر إلى الشعرية، بمعنى النظر إليها والبحث عنها في اللغة حين تمسي شكلاً، والطريف هنا أن النقد العربي القديم ولا سيما أصحاب اللفظ والشكل قد بحثوا عن قيمة الشعر من خلال شكله لا من خلال محتواه، وما دعوة كوهن إلى دراسة الشعرية طبقاً للشكل إلا عودة إلى أساسيات النقد العربي.

ومما يشد من أزر تلك الفكرة عند كوهن تعلقه بمفهوم النظم في الشعر الفرنسي المعتمد على الوزن والقافية أي على المقطع والفونيم، وهما مصدر القدرة الصوتية التي ينجم عنها جمال صوتي ووضوح إيقاعي كالجرس والتناغم ومن ثم يحدث إمتاع مبعثه النظم أساساً.

إن النظم عند كوهن معيار صوتي يحمل دلالة، فالقافية في الشعر تقوم على فونيمات أي على وحدات غير دالة، ولكنها طبقاً لمفهوم جاكبسون يمكن أن تكون نحوية ومنافية للنحو في آن واحد، فإذا كانت القافية المنافية للنحو لا تعبأ بالعلاقة بين الصوت والبنية النحوية، فقد تتدخل مثلها مثل جميع الأشكال اللانحوية في نطاق الأمراض العقلية، وعليه كما يقول فإن القافية تحدد في علاقتها بالمدلول سواء أكانت موجبة أم سالبة، فهي في جميع الأحوال علاقة داخلية ومكونة لهذا المقوم ويجب أن تدرس داخل هذه العلاقة[24].

وهذا الكلام يحيل على فكرة الائتلاف التي تحدث عنها النقد العربي القديم بطريق قدامة بن جعفر، حين أشار إلى علاقات التوافق والانتظام بين العناصر المكونة للشعر كائتلاف القافية مع اللفظ أو ائتلاف الوزن مع اللفظ واللفظ مع المعنى، مما ينقلنا إلى جوهر الشعرية التي تفترض تجسيد علاقة داخلية بين عناصر النظم، ومن ثم أضحت الشعرية لا تتناول اللغة المنظومة من حيث هي مادة، بل من حيث هي شكل تركيبي ينجم عنه نظام متعالق.

التعالق الصوتي ضمن فكرة النظم عند قدامة بن جعفر في أثناء كلامه على الائتلاف، لم يكن بحال من الأحوال بمعزل عن الدلالة، لأنه في واقع الأمر طالب الشعراء بالابتعاد عن التعمل، أو تفريغ الشكل الشعري أو اللغة الشعرية من محتواها، كاللجوء إلى الحشو بغية إقامة الوزن أو تكلف

---

(23) المرجع السابق ص: 26.

(24) كوهين (بنية اللغة الشعرية) ص: 29.

القافية لبناء الشعر دون أن تكون هنالك علاقات ناظمة تفترض إيجاد فكرة الائتلاف بين جملة العناصر التي تسهم في تكوين الشعر.

صحيح أن قدامة لم يتكلم على علاقة عناصر النظم بالمحتوى، إذ هو بالفعل كان منصرفاً تماماً إلى إيجاد معايير عقلية تحكم الصناعة الشعرية، غير أن تلك العلاقة فيما يبدو كانت حاضرة في ذهنه كحضورها في المعيار الذي تحدث عنه، أو حضور النموذج الذي حدده بكلامه على اللغة المنظومة أي الشعر، وكلام كوهن على تلك العلاقة اليوم يؤكد ذلك، أي أن فكرة الائتلاف عند قدامة تنطوي على علاقات متعددة وإن لم تحدد، فحين أقر بأن الشعر لفظ ومعنى وقافية ووزن يعني أن الشعر لغة منظومة، وبمجرد القول إن الشعر لغة يعني أنها تحيل على محتوى، والمحتوى كما أشير سابقاً مادة لم تدخل عند قدامة في الحكم على جودة الشعر أو رداءته، إلا أنه موجود في ذاته ومستقل عن أي بديل آخر.

إن فصل قدامة المحتوى ن عناصر التكوين الشعري أمر تقتضيه عملية التواصل اللغوي كما يؤكد كوهن، ذلك التواصل الذي يفترض عمليتين متقابلتين: الترميز وفك المرموز أي فصل المحتوى عن العبارة الخاصة به، والانتقال من الكلمة إلى الشيء، وهنا ندرك كما أدرك قدامة بن جعفر صعوبة تصور الفكرة في ذاتها خارج الكلمات الدالة. يقول كوهن: "أكد لنا علماء النفس أنه لا يوجد فكر بدون لغة، وأن اللغة ليست لباساً للفكر، ولكنها الجسد نفسه، ويبدو ذلك حقاً فيما يخص الفكرة المجردة، فوجودها مرهون بتسميتها. غير أن الترابط لا يعني التطابق. وكون الفكر لا يستغني عن العبارة لا يبرهن على ارتباطه بعبارة معينة، فيمكن دائماً أن نربط الفكر المجرد بعبارات مختلفة. ثم إن قابلية الترجمة دليل على أن المحتوى يحتفظ بتميزه عن العبارة"[25].

6. إن إصرار قدامة بن جعفر على فصل الشكل الشعري عن محتواه يؤدي إلى فهم أعمق لأصول شعرية الشعر؛ أو إلى تحديد الشعرية على أساس جمالي ليس غير، ذلك لأن المحتوى يحيل على المستوى الأيديولوجي ويهمل البنية اللغوية، وهذا لدى النقاد الغربيين اليوم أشبه بممارسة تثير الكثير من الاعتراضات من قبل كوهن نفسه الذي يعد نفسه منظراً جديداً للشعرية من خلال الطريقة التي قيلت فيها القصيدة لا من خلال محتواها، والأمر المثير أن هجومه على أصحاب نقد المحتوى الشعري في الغرب جاء في مصلحة قدامة، لأنه في كل كلامه على ملمح الشعرية الأسلوبي يؤكد سلامة النظر إلى كون الشعرية طريقة في الصياغة يقول: "ويصر نقادنا اليوم على البحث عن المحتوى القوي الجاد لدى الشاعر كما لو كانت القيمة الجمالية للقصيدة تكمن فيما قيل لا في الطريقة التي قيلت فيها، فالقصيدة تحلل في مستواها الأيديولوجي، أما المستوى اللغوي فيهمل أو ينظر إليه باعتباره مؤشراً أو عرضاً، فيهتم بالشاعر أكثر من اهتمامه بالشعر. إن الشرح الأدبي يغدو علماً بالخبايا. فالعمل الأدبي أثر يسمح بالانتقال إلى المؤثر، وعندا يصير علم الأدب تحليلاً نفسياً أو

---

(25) كوهين (بنية اللغة الشعرية) ص 35.

سوسيولوجياً فإنه يبقى عند القضايا القديمة.. ولنتفق أولاً على أننا لا نسعى إلى إنكار صلاحية تأويلات التحليل النفسي والسوسيولوجيا، فلهذين العلمين كامل الحق في مساءلة العمل الأدبي كما هو الشأن بالنسبة لكل مظاهر الواقع الإنساني الذي يكون موضوعهما، وإنما نريد أن ننكر الهالة الجمالية التي يدعيانها أحياناً بغير حق، وربما كان ذلك بطريقة غير إرادية. فعندما نعالج عرضاً مرضياً أو وثيقة نخطئ ما يميزها وهو الجمال. فليس للتحليل النفسي ولا لعلم الاجتماع ما يقولانه في مسألة خاصة بعالم الشعر، وهي ما وجه الاختلاف بين الشعر والنثر؟ فيمكن أن تكون استعارة ما علاقة لهوس، ولكن ليس هذا هو مصدر شاعريتها بل مصدرها كونها استعارة أي طريقة للدلالة عن محتوى كان بالإمكان التعبير عنه بلغة مباشرة دون أن يفقده ذلك شيئاً من ذاته، فللمحلل النفسي الحق في أن يجد وراء بيت بودلير:

"لكنّ الجنّة الخضراءَ جنّةُ الحبّ الطفولي"

ظلاً أوديبياً للسيدة أوبيك. غير أن مثل هذا الاستنتاج يمكن أن يقوم على جملة نثرية عادية مثل: الأطفال المحبون سعداء جداً، التي وإن احتفظت بالمحتوى فإنها تضيع الشكل، وتضيع معه الشعر في وقت واحد"[26].

7. إن المبدأ الذي دعا إليه كوهن لإقامة الشعرية في النقد الأدبي يتمثل باستعارة المحايثة الألسنية أي تفسير اللغة باللغة، لتمسي عنده تفسير الشعر بالشعر، إذ الشعرية عنده تتناول جانباً من اللغة، والشاعر ينهض بقوله لا بتفكيره، لأنه خالق كلمات، ولم يكن خالق أفكار، كما أن عبقريته ترجع إلى إبداعه اللغوي، ذلك أنه في نهاية الأمر على صعيد التعبير الفني كالاستعارة مثلاً لا ينتج علاقات جديدة أو صوراً غير معروفة، بل يوجد كلمات تحت إطار معروف، فالاستعارة تقنية معروفة، والشاعر الذي يعرض كلمات جديدة ضمن هذا الإطار لا يوجد إطاراً جديداً، وإنما يستخدم مفردات في قالب معروف يمثل جزءاً من مخزون تقني يعرفه مسبقاً، وعلى هذا النحو تغدو الاستعارة أعني القالب معياراً، ثم يأتي الاستعمال الجديد ضمن ذلك القالب على شكل انزياح، وهذه الفكرة كانت تمثل حضوراً دائماً في كلام قدامة بن جعفر على خصائص الشعر أو خصائص الشعرية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولطالما وقف في كتابه نقد الشعر على طريقة العرب في الخطاب، على صعيد الاستعارة خاصة ليدل بذلك على أن الاستعارة أو طريقة العرب في بنائها أشبه برسم ثبتت أصوله، وبعد ذلك لم يأت شاعر على الإطلاق ليخترع ضرباً مغايراً من استعارات تحل محل الاستعارة، وإنما كان هنالك جهود في رصف كلمات جديدة استعملها شعراء في القالب القديم نفسه، وبذلك حدد مسافتين موضوعيتين بين طريقة العرب في الاستعارة التي غدت في ضوء العرف أشبه بالقاعدة ثم قاس الاستخدام الذي جاء بعد ذلك على ضرورة انزياح يبين مدى نجاح المستعمل في المطابقة أو العدول عن النموذج فكان كلامه في قلب ما يسمى اليوم بالشعرية.

---

(26) المرجع السابق.

إن كـلام قدامة على النموذج الأصيل أو طرائق العرب في الخطاب، وهو ما يشكل في العرف النقدي اليوم القاعدة أو الأصل كان في واقع الأمر مجرد إرهاص لنظرية واسعة استكملت جميع جوانبها عند المرزوقي في مقدمته التي وضعها بين يدي شرحه حماسة أبي تمام انطلق من المفاضلة بين النثر والشعر، وبغض النظر عن الأهداف الواضحة التي تضمنها خطاب المرزوقي وهو يقدم للقارئ جملة من الفروق بين النثر والشعر، إذ يفهم من تلك الأهداف أنه ينحاز إلى النثر لأن القرآن الكريم أقرب إلى النثر، فامتاز النثر بالفضل لهذا السبب، إلا أنّ الدخول إلى نظرية عمود الشعر من باب المفاضلة يشي بما هو أعمق من مجرد توضيح بعض الفروق بينهما، لأن واقع الحال يدعو قبل المفاضلة على إجراء الموازنة بينهما، والموازنة تقتضي الكلام على السمات الشعرية والسمات النثرية وهذا ما حدث بالفعل، لأن كلامه على عمود الشعر لا يخرج في الحقيقة عن الكلام على سمات الشعر، وهنا دخل كلام المرزوقي في موضوع الشعرية، من حيث تحديد الأصل ومن ثم تحديد مجالات الاستخدام، فالنظرية تتكلم عادة على الأصل مثل أن يكون اللفظ في الشعر جزلا والمعنى شريفاً والوصف صائباً والتشبيه قائماً على المقاربة والاستعارة متناسبة وأجزاء النظم ملتحمة والعناصر مؤتلفة. فهذه كلها قواعد، وما جاء به المحدثون أمثال أبي تمام على صعيد الاستعارة يعد استخداماً، والنظرية تمكن من إدراك درجة الانزياح عن الأصل، وهذه قضية الشعر المحدث في عهد أبي تمام، بمعنى آخر أراد المرزوقي أن يضع تصويراً لتحديد السمات الشعرية للقديم، فوضع نظرية تقيس الشعر المحدث بالشعر القديم، وهو الأمر نفسه الذي يدعو إليه النقد الغربي المنطلق أساساً من المحايثة اللغوية أي تفسير اللغة باللغة، ثم جاء البنيويون ففسروا الشعر بالشعر وهو الأساس الذي اتبعه كوهن لتحديد أهم مبادئ الشعرية الحديثة.

8. لقد لاحظ د. إحسان عباس وربما سبقه إلى ذلك كثير من النقاد أمثال طه إبراهيم أن قدامة ابن جعفر قد رعى في تعريفه الشعر النظم دون الدلالة، أقصد حين حصر الشعر في اللفظ والمعنى والوزن والقافية، وجّهة الاعتراض هنا أن الشعر في فهمنا القديم والحديث ليس نظماً. فالنظم أشبه بعملية لغوية ميكانيكية تصهر العناصر التي أشار إليها قدامة في قالب منظوم جامد ليس فيه ألق الدلالة ولا حرارة الإحساس، ومن هذا الباب صنف الشعر التعليمي والعلمي والوعظي تحت إطار النظم الذي يعبر عن أدنى مستوى للشعرية، وبالمقابل هنالك شعر منظوم حقيقي ينطوي على عناصر إضافية حيوية تستوعب فيض الإحساس الصادق وتجليات التصاوير النابضة وغير ذلك، بمعنى أن الفهم العملي لتعريف قدامة وضع تحت إطار الطاقات الصوتية لا الدلالية، وهذا الفهم اليوم قاصر عن الإحاطة بمقاصد النظم من الجهة الدالة على استقلال النظم الصوتي عن النظم الدال، فهل صحيح أن النظم يقتصر في حقيقته على الجانب الموسيقي، وهل يمكن للشعر أن يستقل عن الجانب الصوتي الموسيقي؟

يرى كوهن أنه يمكن للشعر أن يتجاوز الصفة الصوتية، فقصيدة النثر مثال واضح لذلك التجاوز، ولكن السؤال المهم الذي أطلقه بعد ذلك هل استغلت قصيدة النثر كامل أدوات الشعر؟ يقول: "إن الفن الكامل هو الذي يستغل كل أدواته، والقصيدة النثرية بإهمالها للمقومات الصوتية للغة تبدو دائماً كما لو كانت شعراً أبتر. فالنظم إذن من مقومات العملية الشعرية وبهذه الصفة يجب أن ندرسه"[27].

إن النظم بنية صوتية دلالية، يختلف عن قصيدة النثر وعن الاستعارة، وهو في الوقت نفسه يمتلك آلية الرجوع عن النثرية وتجاوزها في آن واحد، وهذه الصفة فارقة للنظم دون النثر الشعري الدلالي أو قصيدة النثر، ذلك لأن التجاوب الموسيقي كالذي يحدثه الوزن والقافية والتكرار في عملية النظم تعطيه تميزاً عن النثر، وتفرقه عنه في الوقت ذاته، ليكون النظم خاصة شعرية بامتياز، يقول جاكبسون في النظم: "هو خطاب يكرر كلاً أو جزءاً الصورة الصوتية نفسها"[28]. ومؤدى ذلك أن تقسيم الشعر إلى نغمات أو تفعيلات يدع بين أجزاء القول فواصل أو مساحات خالية، ولتوضيح هذه المسألة يمكن أن نتأمل وزن البحر الطويل في العربية

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن

إذ نجد في هذا البحر تكراراً وخرقاً للتكرار في آن واحد، بمعنى أن فعولن بصيغتها الصوتية مجال تكرار يلغي الرتابة وينحو إلى شيء من التنويع الذي يتصل بالصوت المختلف مفاعلين، والتكرار يتحقق بالعودة إلى فعولن، ثم تأتي مفاعيلن في آخر الصدر لتتحول إلى صورة ثانية من التكرار، وهذا هو النظم الصوتي الدلالي، لأننا لا نفهم شيئاً مثلاً من الفراغ الحاصل بين الصدر والعجز، مع أن تشكيل البيت يفترضه، فالفراغ عنصر تشكيلي في البيت وليس عنصراً صوتياً إيقاعياً، مع أننا لا نستطيع أن نلغيه، إذ العادة اقتضت أن ننشد البيت بصورة مجزأة: صدر ثم عجز، وكذلك اقتضت مسألة النظم أن ننشد فعولن مستقلة عن مفاعيلن لأنها تشكل وحدة في مفهوم النظم، وليس هنالك ما يحتم الحفاظ على وحدة الكلمة في المنظوم، لأن النظم يشترط وحدة التفعيلة لا وحدة الكلمة، وهذا ما يحقق الوظيفة الإنشادية، ومثال ذلك نقرأ قول امرئ القيس من الجهة الوزنية على النحو الآتي:

قفا نبـ/ ـك من ذكرى/ حبيب / ومنزل...

فدعت ضرورة النظم أن نقرأ الكلمة الأولى في البيت مع جزء من الكلمة الثانية، وهذه خاصة نظمية غرضها إنشادي صوتي، وهي من ثم سمة شعرية لا يمكن أن تنطبق على النثر ولا بأية صورة من الصور، وفي هذه الخاصة تكمن طاقات شعرية هائلة في الشعر.

9. إن الانتقال في مجال الشعريّة من النظم الصوتي الموسيقي، إلى النظم التأليفي الدلالي له مسوغاته الموضوعية، لأن النظم الصوتي لا يمكن أن يستقل عن الدلالة، وهو لذلك مكمن الشعرية،

---

(27) كوهين (بنية اللغة الشعرية) ص 49.

(28) المرجع السابق.

والنظم التأليفي كما وضحت فكرته واستوت نظريته في مباحث عبد القاهر الجرجاني مكمن آخر من مكامن شعرية الشعر. لقد كان الجرجاني كقدامة بن جعفر مشغولاً في كتابه "دلائل الإعجاز" بالحدود، مما يشي بالتقيد الموضوعي بأساسيات العلم، فكان من الطبيعي أن يبدأ بتعريف النظم ووضع حده ويبين مجالاته ليكون النظم مرادفاً للتراكيب اللغوية المستندة أساساً إلى المعجمات إلا أنها تدخل بطريق المتكلم في مختبر جديد يعالجها من جهة النحو، ومن جهة إمكانية صموده أو وجوده بالفعل بصورة استعمال معترف به، فإذا قلت الأزهار تحلم، فالعبارة من جهة النحو صحيحة، ولكن هل هنالك من يقر لنا بهذا الاستخدام النحوي من جهة جواز القول بأن الأزهار تحلم بصور مطلقة، والقضية ربما لا تؤيد بصورة معزولة عن جملة من الاستعمالات المماثلة التي تردف هذا الاستعمال أو تنفيه، فلو أوردت العبارة في كتاب خاص بعلم النبات، لكانت العبارة مضحكة لمجانبتها الحقيقة العلمية، أما إذا وردت في أثناء قصيدة أو قصة فإنها تكون مقبولة، لا بل ربما تغدو مجالاً تسبح فيها شعرية القول. إنّ ما يؤيد الاستعمال الشعري أو الفني للعبارة إنما هو السياق ولا شيء غير ذلك.

قد يكون الجرجاني هنا في كلامه على النظم قد دخل في عمق المسألة الشعرية، من الجهة التي تحدد المسافة الموضوعية بين القاعدة والانزياح، وهو الأمر الذي دعا إليه الألسنيون والبنيويون والمهتمون بقضايا الشعرية أمثال رومان جاكبسون حيث يقول: "ينبغي للخطاب أي خطاب أن يكون قابلاً للفهم. تلك هي البديهة الأساسية لقواعد الكلام، والقواعد بأتمها ليست سوى مظاهر لتحقيقها. وقابلية الفهم هنا ينبغي أخذها بمعنى توفر المعنى القابل للإدراك من طرف المتلقي، ولذلك لا يكفي احترام قواعد اللغة بل ينبغي فوق ذلك أن يكون تفكيك الرسالة ممكناً، وهذا بالذات ما يجعل حرية الكلام خاضعة لمجموعة من القيود التي تتجسد في مجموعة من القواعد"[29]. إن القيود التي يتكلم عليها جاكبسون تعني معايير الكلام، التي لا تنافي إنتاج الدلالة في أثناء الاستخدام اللغوي الخاص، ولكن ضمن حدود ما تعترف به القواعد نفسها، فالنحو كما أشرنا سابقاً ليس قيداً متصلباً بمقدار ما هو معيار لين يسمح بمسافة معينة من التجاوز، ولا يسمح من ناحية أخرى بالخروج الكلي على المعيار، فللقواعد وظيفة نحوية غايتها كما أشار جاكبسون تحقيق الفهم، كما لها وظيفة دلالية تسمح لمستعمل اللغة أن يعبر عن ذاته ضمن ما هو مسموح نحوياً، أعني هنالك إمكانية للانزياح ضمن القاعدة تترك مسافة جمالية مقبولة من جهة القانون من شأنها أن تنتج دلالة ما تحظى من حيث وظيفتها باعتراف القاعدة، وتشكل في الوقت نفسه انزياحاً عن القاعدة لأنها ليست مطابقة لها تماماً، وهذه هي الوظيفة المزدوجة التي يقوم بها النحو بحسب تصور الجرجاني حين أشار إلى علاقة النظم بالنحو، وبحسب تصور كوهن حيث قال: "كل جملة تتكون من كلمات، أي من وحدات معجمية داخل الجملة القادرة دلالياً على الاضطلاع بهذه الوظيفة، وهذه القاعدة ليست أكثر مما يسمى على

[29] كوهن، جان (بنية اللغة الشعرية) ص :38.

المستوى الدلالي بديهة قابلة للفهم. ونحن سنعمل على تشخيص اللغة الشعرية باعتبارها انحرافاً عن قواعد قانون الكلام"[30].

10. وفحوى القول: لإشكاليات الشعرية مسوغات موضوعية تنبع من طبيعة الظاهرة الفنية نفسها، فنحن لم نسع عملياً إلى حصر سماتها في جهة معينة، لأن مجالاتها متنوعة في النقدين العربي والغربي على حد سواء، تفيض في واقع الأمر عن التوصيف الموضعي الذي أردنا بيانه في تراث قدامة بن جعفر خاصة، ليس من باب الانتصار إلى النموذج العربي للشعرية، وإنما كانت هنالك محاولة إلى الإشارة إلى مكمن المسألة وسياقها الحقيقي في مجالها النقدي الصحيح سواء أكان ذلك عند كوهن وهو نموذج حي للتعرف على السمات الشعرية في النقد الغربي وعند قدامة بن جعفر في النقد العربي. وتعرضنا إلى بعض الخلافات الناجمة عن فهم الشعرية ومن ثم ممارستها عند الغربيين في مجال تلقيهم كتاب كوهن كان مقصوداً لإظهار الكسل النقدي عندنا حين قصر فهمنا النقدي عن تلقي كتاب قدامة بن جعفر بسوية الفهم أو ربما بالنشاط البحثي الذي حظي به كتاب كوهن كان مقصوداً لإظهار الكسل النقدي عندنا حين قصر فهمنا النقدي عن تلقي كتاب قدامة بن جعفر بسوية الفهم أو ربما بالنشاط البحثي الذي حظي به كتاب كوهن لدى مستقبليه. وهنا تبدو الخطورة في القضية، فنحن عملياً ننظر إلى تراثنا العربي بمزيد من الشك أو بكثير من السذاجة، فمرة نظهر شكاً بمقدراته من الجهة التي تدعو إلى الاعتراف بأنه خطاب لا يصلح إلا لزمنه ولهذا السبب حاربناه بالقطيعة، أو أننا رفضنا أن نوسع دائرة الحوار معه بصورة منتجة، وانعطفنا إلى إبداء كثير من الأسباب المانعة من التواصل معه لأن زمناً هائلاً يفصلنا عنه.

ومرة أخرى أردنا استدراجه لساحة الحوار بشيء من التعاطف الزائف أو الحرص الشديد خوفاً من إخراجه عن طبيعته ومن ثم زجه في معركة لا يستطيع الصمود فيها، وفي الحالين لم نحرص على التراث أو أن حرصنا عليه لم يكن مسوغاً، بدليل أن للتراث عوامل تدعوه إلى الصمود كامنة فيه، من أجل ذلك نراه بين حين وآخر يثبت شئنا أم أبينا حضوره في مساحات شاسعة من تفكيرنا، إنه بكلمة أخرى يخرج على الدوام من تاريخه ومن سياقه ليباغتنا ونحن نظن أننا بمعزل عنه ليدخل في صميم قضايانا المعاصرة، مدللاً بذلك على وجودنا فيه وحضوره فينا على الدوام.

المصادر والمراجع:

1. أدونيس (الشعرية العربية) ط2 دار الآداب بيروت 1989م.
2. الأصمعي، عبد الملك بن قريب (فحولة الشعراء) تحقيق صلاح الدين المنجد طبع ببيروت 1971م.
3. تودروف تزفيتان (الشعرية) ترجمة شكري المبخوت ورجاء سلامة ط دار توبقال المغرب 1990.
4. الجاحظ عمرو بن بحر (الحيوان) تحقيق عبد السلام هارون طبع دار إحياء التراث ببيروت بلا تاريخ.

(30) المرجع السابق.

5. الجرجاني، عبد القاهر (دلائل الإعجاز) تحقيق رشيد رضا ط بالقاهرة 1961م.
6. ابن جعفر، قدامة (نقد الشعر) تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي القاهرة 1979م.
7. أبو ديب، كمال (في الشعرية) ط1 مؤسسة الأبحاث العربية بيروت 1987م.
8. ذاكر، عبد النبي (مقارنة بين ترجمتين) مجلة العرب والفكر العالمي العدد 7 العام 1989م.
9. ابن رشيق (العمدة) تحقيق قزقزان ط1 دار المعرفة ببيروت 1988م.
10. ريفاتير (La production du texte) نقلاً عن مقال (مقارنة بين ترجمتين لكتاب: du langage poetique – (JEAN COHEN) لعبد النبي ذكر (مجلة العرب والفكر العالمي) عدد 7 1989م.
11. ابن سلام الجمحي (طبقات فحول الشعراء) تحقيق محمود شاكر مطبعة المدني بالقاهرة 1974م.
12. عباس، إحسان (تاريخ النقد الأدبي عند العرب) ط4، دار الثقافة بيروت 1992م.
13. فضل، صلاح (تحولات الشعرية العربية) ط1 دار الآداب بيروت 2002م.
14. كوهين، جان (بنية اللغة الشعرية) ترجمة محمد الولي ومحمد العمري ط1 دار توبقال المغرب 1986.
15. كوين جون (بناء لغة الشعر) ترجمة أحمد درويش مكتبة الزهراء القاهرة 1985م.

ظاهرة التوسع في المعنى في اللغة العربية

دراسة لنماذج قرآنية

د.بلقاسم بلعرج (ابن أحمد)

ورد ***في مقاييس اللغة لابن فارس أن "الواو والسين والعين كلمة تدل على خلاف الضيق والعسر، يقال: وسع الشيء واتسع، والوسع: الغنى. والله الواسع أي الغني. والوسع: الجدة والطاقة. وهو ينفق على قدر وسعه. وقال تعالى في السعة "لِيُنفِقْ ذو سَعَةٍ من سَعَتِه". وأوسع الرجل: كان ذا سعة. والفرس الذريع الخطو وساع"[1].***

ومن معانيه اللغوية: استعمال اللفظ للدلالة على أكثر مما وضع له، أو هو أن يؤتى في آخر الكلام بشيء مفسر بمعطوف ومعطوف عليه نحو قول الشاعر: (بسيط).

إذا أبو القاسمي جادت لنا يده لم يُحْمَد الأجودان: البحر والمطر

وهو أيضاً من أغراض الزيادة، ويكون بتكثير الصيغ لا لمعنى من المعاني[2]:

والناظر في اللغة العربية يجد فيها كثيراً من العبارات والاستعمالات الموجزة التي تحتمل أو تتضمن أكثر من معنى، وكل مراد مطلوب، بمعنى أن المتكلم بدلاً من أن يوسع في الألفاظ لأجل المعاني نجده يوجز[3] ويصيب هدفه بسهولة ويسر من غير خلل، وهو أمر لا يتأتى إلا لقلة من أساطين الشعر والنثر، كيف لا والإيجاز ذروة البلاغة كما يقال، والبلاغة لمحة دالة، وأنها إصابة

* أستاذ جامعي جزائري

[1] سورة الطلاق: 7.

[2] المقاييس، كتاب الواو والسين وما يثلثهما. وينظر لسان العرب مادة (ووسع).

[3] ينظر المعجم المفصل في علوم اللغة (الألسنيات) لمحمد التونجي وراجي الأسمر، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1993، 213/1، 214.

المعنى وحسن الإيجاز، وهي كذلك إجاعة اللفظ وإشباع المعنى"[4].

وقد دأب عليه المفسرون وأعطوه من العناية ما لا يخفى، فقد عدوه أمراً رئيساً وحجر الزاوية في التعبير البلاغي القرآني، وقد نسب إلى علي رضي الله عنه قوله: (ما رأيت بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز وفي المعاني إطالة)[5].

وهو ما يفهم منه أن البلاغة في تقليل الألفاظ وتكثير المعنى.

وقد أشار ابن جنّي إلى هذا الموضوع في كتابه الخصائص تحت (باب في اللفظ يرد محتملاً لأمرين أحدهما أقوى من صاحبه، أيجازان جميعاً فيه أم يقتصر على الأقوى منهما دون صاحبه).

"اعلم أن المذهب في هذا ونحوه أن يعتقد الأقوى منهما مذهباً ولا يمتنع مع ذلك أن يكون الآخر مراداً وقولاً، من ذلك قوله[6]:

كفى الشيبُ والإسلامُ للمرء ناهيا

فالقول أن يكون (ناهيا) اسم الفاعل من (نهيت) كساع من سعيت وسارٍ من سريت. وقد يجوز مع هذا أن يكون (ناهيا) هنا مصدراً، كالفالج والباطل والعائر والباغز ونحو ذلك مما جاء فيه المصادر على فاعل، حتى كأنه قال: "كفى الشيب والإسلام للمرء نهياً وردعاً، أي ذا نهي فحذف المضاف وعلقت اللام بما يدل عليه الكلام"[7].

كما ورد في اللغة العربية ألفاظ، تظهر للقارئ على صورة وتحتمل أ، تكون على صورة غيرها من نحو قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاءَ الجنّ﴾[8]، فهي تفيد معنيين: معنى: وجعلوا الجن شركاء لله وعبدوهم معه. ومعنى آخر: وهو ما كان ينبغي أن يكون له شريك، لا من الجن ولا من غيره[9].

ومن نحو من قول الخنساء كذلك في رثاء أخيها معاوية:

أبعد ابن عمرو من آل الشريـ ـد حلّت به الأرض أثقالها

فكلمة (حلت) في البيت إما من (الحلية) أي: زيّنت به موتاها أو ـ كما قال ابن الأعرابي ـ

---

[4] ينظر الإبلاغية في البلاغة العربية لسمير أبي حمدان، منشورات عويدات الدولية، بيروت، باريس، ط1، 1991، ص127، 128.

[5] الإبلاغية في البلاغة العربية، ص128.

[6] البيت لسحيم وصدره: عميرة ودع إن تجهزت غاديا.

[7] الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، 2/488، 489. وينظر الجملة العربية والمعنى، لفاضل صالح السامرائي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000، 2163، 164.

[8] سورة الأنعام: 100.

[9] ينظر دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، تصحيح محمد عبده ومحمد محمود الشنقيطي، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص221، 222.

من (الحَل) كأنه لما مات انحل به عقد الأمور[10].

يتبين من خلال هذه الأمثلة أن في اللغة العربية ميزة قد لا نجدها في كثير من اللغات وهي التعبير عن المعنى الكثير باللفظ القليل، بمعنى أن يزاد في المعنى من غير أن يزاد في اللفظ، ومن ثم يصل المتكلم إلى مراده من أيسر طريق وبأقل جهد، وهو مأمل كل إنسان.

ونتناول في هذه الدراسة بعض الظواهر اللغوية التي تُوسِّع فيها من حيث المعنى، من خلال نماذج قرآنية مختارة.

1.الاشتراك اللفظي:

يوجد في اللغة العربية شواهد كثيرة للمشترك اللفظي الذي يتوسل به لاستيعاب المعاني غير المتناهية ــ خلافاً للألفاظ ــ وتغطية المدلولات الاجتماعية التي تجدّ في المجتمع حتى تفي بمطالب الحياة والأحياء[11].

والمشترك اللفظي: ما اتفقت صورته واختلف معناه، نحو: وجدت عليه من الموجدة، ووجدت: إذا أردت وجدان الضالة، ومثل هذا كثير[12].

ومنه كذلك كلمة (النوى) التي تعني: الدار، والنية، والبعد.

والعين التي تعني: النقد من الدراهم والدنانير، والمطر المستمر وعين الإنسان التي ينظر بها، وعين الماء، والجاسوس...

ولاشك في أن التعبير يتسع من طريق الاشتراك، إذ يرد للفظ المشترك أكثر من معنى واحد، وهو ما يكون مادة صالحة للتورية والتجنيس عند أصحاب البديع، من مثل ما نسب إلى الخليل أن له ثلاثة أبيات على قافية واحدة يستوي لفظها ويختلف معناها:

يا ويح قلبي من دواعي الهوى — إذ رحل الجيران عند الغروب

أتبعتهم طرفي وقد أزمعوا — ودمع عيني كفيض الغروب

كانوا وفيهم طفلة حرة — تفتر عن مثل أقاحي الغروب

فالغروب الأول: غروب الشمس، والثاني: جمع غرب: وهو الدلو العظيمة المملوءة.

---

(10) ينظر الخصائص 3/172، 173.

(11) ينظر المزهر للسيوطي، شرح وضبط وتصحيح محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار الجيل ودار الفكر، بيروت 10/369، والمشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً لتوفيق محمد شاهين، مطبعة الدعوة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة ط1/ 1980، ص28.

(12) ينظر الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت ط2، 1983، 1/24.

والثالث: جمع غرب: وهي الوهاد المنخفضة[13].

يفهـم مـن هذه الأمثلة ـ وغيرها كثير في كلام العرب ـ أنّ فائدة المشترك اللفظي تقوم على الكم لا على الكيف، فهو يوسع القيم التعبيرية ويعين الشاعر والناثر على أداء الغرض.

وقـد ورد شيء من هذا كثير في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى في سورة القمر: ﴿إن المتقين فـي جـنات ونَهَـر﴾ فجـاءت كلمة (نهر) بالإفراد لا الجمع خلافاً لكلمة (جنات) قبلها التي جاءت مجموعـة، وهـو أمـر تـنفرد به في باقي الآيات القرآنية إذ لم ترد الكلمة فيها إلا مجموعة لجمع (جنات) نحو قوله تعالى: ﴿جنات تجري من تحتها الأنهار﴾.

ممـا يرجح أنه عند إرادة تضمين كلمة (نَهَر) أكثر من معنى وفائدة جيء بها مفردة، وهو ما لا تؤديـه وهي مجموعة، أضف إلى ذلك أن فواصل الآيات تقتضي (النَّهَر) وليس (الأنهار) لأن آيات السورة جاءت كلها على هذه الفاصلة أو على هذا الوزن.

هـذا تفسـير، وهـناك تفسـير آخر، وهو: دلالة النَّهَر على الجنس أي أنها اسم جنس بمعنى (الأنهار) ومن ثم هو بمعنى الجمع[14].

والإتـيان بـالواحد والمراد به الجمع كثير في كلام العرب وفي القرآن الكريم[15]، ومن معاني (النَّهَر) التي وردت كذلك في كتب الأولين: السعة، نحو قول قيس بن الخطيم يصف طعنة:

ملكـت بهـا كفـي فأنهرت فتقها ... يـرى قـائم مـن دونهـا مـا وراءها

يقصد بـ(أنهرت فتقها) وسعت فتقها[16].

ورد عـن ابن فارس أن (النون والهاء والراء) بهذا الترتيب أصل صحيح يدل على تفتح شيء أو فـتحه. تقـول: أنهـرت الدم إذا فتحته وأرسلته. وسمي النهر نهراً، لأنه ينهر الأرض أي يشقها، ومنه المنهرة: وهي فضاء يوجد بين البيوت تلقى فيه الكناسة[17].

ويـبدو أن السعة المستنبطة من الكلمة في الآية عامة، تشمل: سعة المعيشة والأرزاق والمنازل. كما وردت بمعنى الضياء، لأن الجمة ليس فيها ليل، إنما هو نور يتلألأ[18].

---

(13) ينظر المزهر 376/1.

(14) يـنظر الكشـاف للزمخشري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (دت)، 186/3، والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، دراسة وتحقـيق وتعلـيق عـادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1993، 184/8. والجملة العربية والمعنى، ص165.

(15) يـنظر على سبيل المثال إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان. (قم) إيران ط2، 1982، 763/2 وما بعدها.

(16) ينظر تفسير غريب القرآن لابن قتيبة تحقيق السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ص435.

(17) ينظر مقاييس اللغة باب النون والهاء وما يثلثهما.

(18) ينظر لسان العرب مادة (نهر).

ومن كل هذا يتبين أن الكلمة تعددت معانيها وكلها مطلوب. فـ(المتقون) يتنعمون في المأكل والمشرب والملبس والمسكن. إن في الجنة أنهاراً كثيرة جارية، وسعة عيش، ورزقاً كريماً، وقصوراً من ذهب وفضة، وسرراً مرفوعة، وأكواباً موضوعة، ونمارق مصفوفة، وزرابي مبثوثة، وضياءً ونوراً حيث لا ليل ولا ظلمة.

ونجد في الموضوع نفسه كلمة (أحكم) في قوله تعالى: ﴿أليس الله بأحكم الحاكمين﴾ (التين: 8) فهي تحمل أكثر من معنى، فقد تكون من الحُكم، أي القضاء وأقضى الحكماء، كما أنه أحكم القضاة وأحكم الحكماء، فيكون قد اجتمع أربعة معان في كلمة واحدة كلها صالحة مقصودة[19].

﴿تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حَرَضاً أو تكونَ من الهالكين﴾(يوسف:85) هذه الكلمة لا تستعمل إلا في النفي، ولا تتكلم إلا مع الجحد، حتى وإن ذكرت من غير (ما) فهذه الأخيرة منوية، وهي هنا في الآية بمعنى (ما تفتأ تذكر يوسف) أي لا تزال تذكره[20]. وتأتي بمعنى (نسي) تقول: فتئت عن الأمر أفتأ. إذا نسيته. وبمعنى أطفأ النار كذلك[21].

وقد تضمن الفعل في الآية كل هذه المعاني، أي أنّ يعقوب عليه السلام لا يمكن أن ينسى ذكر يوسف ولا يكف عن ذلك ولا يهدأ له بال وأن نار فراقه لا تنطفئ، وكل هذا لا يمكن تأديته بفعل آخر كـ(ما زال وما برح وما في منزلتهما)[22]. وهذا من صور الإعجاز **اللفظي والمعنوي**.

2. الصيغ المشتركة:

إن مجيء صيغة بمعنى صيغة أخرى كثير في لسان العرب، وكذلك اشتراك معان متعددة في صيغة واحدة. فـ(فعيل) مثلاً صيغة تشترك مع الأسماء والمصادر واسم الفاعل واسم المفعول وصيغ المبالغة والصفة المشبهة، والمصدر الميمي واسمي الزمان والمكان[23].

وكذلك الأمر مع اسم المفعول من الثلاثي المزيد نحو: (مُفعّل ومُفاعَل ومفعَل) يشترك مع المصدر الميمي واسمي الزمان والمكان، وهو ما يجعل التفريق بين هذه الصيغ صعباً إلا بالرجوع إلى السياق، فكلّها تتفق في صياغتها من غير الثلاثي المجرد بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وفتح ما قبل الآخر.

---

(19) ينظر الجملة العربية والمعنى ص 168.

(20) ينظر تفسير غريب القرآن لابن قتيبة، ص221، ولسان العرب لابن منظور مادة (فتأ)، والتحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، 44/13.

(21) ينظر ترتيب القاموس المحيط للطاهر أحمد الزاوي مادة (فتأ).

(22) ينظر الجملة العربية والمعنى، ص168.

(23) ينظر الكتاب لسيبويه 28/4-37. والمخصص لابن سيدة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، (دت) 155/16-161. والأضداد لابن الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية، صيدا، بيروت 1987، ص352.

فكلمة (مختار) مثلاً مشتركة بين عدّة مشتقات: اسم الفاعل واسم المفعول والمصدر الميمي واسمي الزمان والمكان. فعندما نقول (هذا مختارُنا) يكون له عدّة معان محتملة، فهي اسم فاعل إذا قصدنا: هذا هو الذي اختارنا، وهي اسم مفعول إذا قصدنا: هذا هو الذي اخترناه.

ومصدر ميمي إذا قصدنا: هذا هو اختيارنا، واسم مكان إذا قصدنا: هذا مكان اختيارنا، واسم زمان إذا قصدنا: هذا زمان اختيارنا. ومنه يتبين أنه بإمكان المتكلم أن يضمّن أكثر من معنى في تعبير واحد، وهو باب من أبواب الاتساع في المعنى[24].

وفي القرآن الكريم كثير من هذا القبيل من نحو كلمة (المُسْتَقَر) في قوله تعالى: ﴿إلى ربّك يومئذ المُسْتَقَر﴾(القيامة:12) فهي تتضمن أكثر من معنى: فقد تفهم بمعنى الاستقرار، ومن ثم تكون مصدراً، وقد تفهم بمعنى مكان الاستقرار، ومن ثم تكون اسم مكان، ويمكن أن تكون بمعنى زمان الاستقرار فتكون اسم زمان.

ورد عن الزمخشري في شرحه الكلمة: "إلى ربك خاصة (يومئذ) مستقر العباد. أي استقرارهم: بمعنى أنّهم لا يقدرون أن يستقروا إلى غيره وينصبوا إليه. أو إلى حكمه ترجع أمور العباد لا يحكم فيها غيره. كقوله: (لمن الملك اليوم). أو إلى ربك مستقرهم: أي موضع قرارهم من جنة أو نار"[25].

والمعنى نفسه نجده عند أبي حيان، فقد ذهب إلى أن معنى (المستقر): الاستقرار أو موضع استقرار من جنة أو نار[26].

كما يمكن أن تدل على زمان الاستقرار وهو وقت الفصل بين المخلوقات ودفعهم إلى مستقرهم، فمدّة مكوثهم في ذلك اليوم مرتبط بمشيئة الله تعالى، وهكذا فإنّ لهذه الكلمة ثلاثة معان محتملة يمكن استنباطها من الآية، ولو وضعت كلمة (الاستقرار) بدلها ما أدت هذه المعاني[27].

ومن نحو كلمة (حَفَدة) في قوله تعالى: ﴿وجعل لكم من أزواجكم بنين وحَفَدة﴾(المحل:72) فهي تحتمل أكثر من معنى وكل مطلوب مراد، تعني: الخدم والأعوان، وقيل: أبناء المرأة من غير زوجها. وقيل: الأصهار، وقيل: ولد الولد.

وإذا بحثنا عن معنى الكلمة في المعجمات وجدناها لا تخرج عن الدلالة على الخفة في العمل والسرعة في المشي. يقول ابن فارس: "الحاء والفاء والدال أصل يدل على الخفة في العمل والتجمع. فالحَفَدة: الأعوان لأنهم يجتمع فيهم التجمع والتخفف، واحدهم حافد. والسرعة إلى الطاعة حفد ولذلك يقال في دعاء القنوت: إليك نسعى ونَحْفِد(...) ويقال في باب السرعة والخفة: سيف محتفد، أي

[24] ينظر الجملة العربية والمعنى، ص170.
[25] الكشاف 191/4.
[26] ينظر البحر المحيط 377/8.
[27] ينظر الجملة العربية والمعنى، ص171.

سريع القطع والحفدان: تدارك السير"[28].

وقد علق الطبري عند تفسيره الكلمة بقوله: "ولم يكن الله دل بظاهر تنزيله لا على لسان رسوله، ولا بحجة عقل على أنه عنى بذلك نوعاً من الحفدة دون نوع منهم. وكان قد أنعم بكل ذلك علينا، ولم يكن لنا أن نوجه ذلك إلى خاص من الحفدة دون عام، إلا ما اجتمعت الأمة عليه أنه غير داخل فيهم، وإذا كان ذلك فلكل الأقوال التي ذكرنا عمن ذكرنا وجه في الصحة ومخرج في التأويل"[29].

وكلمة (رَهْواً) في قوله تعالى: ﴿واترك البحر رَهْواً إنهم جند مغرقون﴾(الدخان: 24) فقد تعددت الأقوال في معناها فهي بمعنى: ساكناً وبمعنى: مفتوحاً، وبمعنى طريقاً يَبَساً، وبمعنى: سهلاً، وبمعنى: منفرجاً[30]، وكل مراد مقصود.

3. الجمع بين ألفاظ وصيغ متباينة في الدلالة:

عندما نقرأ القرآن الكريم ونتدبره نجد من هذا أمثلة كثيرة من نحو قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً﴾(البقرة: 245).

الفعل (يقرض) في الآية من الثلاثي المزيد (أقرض) والوجه في مصدره أن يكون (إقراضا) ولكن جيء باسم المصدر (قرضاً) الذي هو في الوقت نفسه مصدر الفعل الثلاثي (قرض) فكأنه قال (إقراضا) ومن ثم تحتمل كلمة (قرض) معنيين: معنى الإقراض فيكون مفعولاً مطلقاً، ومعنى القرض الذي هو بمعنى المقروض؛ أي قطعة من المال كالخلق بمعنى المخلوق بمعنى المخلوق أي (فَعْل بمعنى مفعول) فيكون مفعولاً به.

وكلا المعنيين مقصود، الإقراض الحسن والمال الحسن ووصفه بالحسن إما لكونه طيب النية خالصاً لله تعالى، وإما لأنه يحتسب ثوابه عند الله، أو لأنه جيد كثير، أو لأنه مبرّأ من الشوائب والرياء وبلا منّ ولا أذى[31].

ومن نحو كلمة (ضلالاً) في قوله تعالى: ﴿ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً﴾(النساء: 60). فالقياس أن تكون (إضلالا) لأجل الفعل يضل، فمصدر (أضل): الإضلال، في حين أن (ضلال) مصدر (ضل). قال الله تعالى: ﴿فقد ضل ضلالاً بعيداً﴾(النساء:16) والمقصود ــ والله أعلم ــ أن الشيطان يضلهم فيضلون ضلالاً بعيداً، فيكون الضلال أثراً من آثار الإضلال ونتيجة من

(28) مقاييس اللغة باب الحاء والفاء وما يثلثهما. وينظر تفسير غريب القرآن لابن قتيبة، ص246، 247.

(29) تفسير غريب القرآن لابن قتيبة هامش، ص247.

(30) ينظر المصدر نفسه ص402، ومقاييس اللغة باب الراء والهاء وما يثلثهما. والأضداد لابن الأنباري، ص151، والمشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً، ص283، 284.

(31) ينظر التبيان في إعراب القرآن للعكبري، بيروت (دت) 194/1 والتحرير والتنوير 482/2، والبحر المحيط 261/2.

نتائجه، بل هو استجابة له.

وقد جمع بين المعنيين: (الإضلال والضلال) في آن واحد. بمعنى أن الشيطان يريد أن يضل الناس ويهيئ لهم الأسباب ويزيّنها لهم ويريد أن يضلوا ويفعلوا ذلك بأنفسهم، فهو يفتح الباب ويبدأ المرحلة وهم يتمونها[32].

ومن ذلك أيضاً كلمة (يُضارّ) في قوله تعالى: ﴿ولا يضارّ كاتب ولا شهيد﴾ (البقرة:282) فقد يكون المقصود بها (يضارِر) بفك الإدغام وكسر الراء الأولى والبناء للفاعل، وعندها يكون المعنى: نهي الكاتب والشهيد — إذا دعي أحدهم وهو مشغول — "...أن يضاراً أحداً بأن يزيد الكاتب في الكتابة أو يحرّف، وبأن يكتم الشاهد الشهادة أو يغيرها أو يمتنع من أدائها (...) بأن يقولا علينا شغل ولنا حاجة..."[33].

وقد يكون المقصود (يضارَر) بفك الإدغام وفتح الراء الأولى والبناء للمفعول، وفي هذه الحال نهي كذلك، لكنه نهي عن "...أن يضارهما[34] أحد بأن يعنتا ويشق عليهما في ترك أشغالهما، ويطلب منهما ما لا يليق في الكتابة والشهادة"[35].

ومحصلة هذا أن المعنيين مرادان في الصيغة: إذ على الكاتب و الشهيد ألا يضرا غيرهما وعلى الغير ألا يؤذيهما أو يهددهما ويوقع عليهما الضرر، وربما لأجل هذا جاءت الكلمة بالإدغام، إذ لو أريد تحديد كل واحد منهما لفك الإدغام، ولقيل: لا يضارِر أو لا يضارَر.

4. العدول عن تعبير إلى آخر:

قد يعدل في اللغة العربية عن تعبير إلى آخر لغرض مقصود يقتضيه المعنى أو المقام، وهو كثير في القرآن الكريم، من ذلك مثلاً كلمة (فتيلاً) في قوله تعالى: ﴿ولا تظلمون فتيلاً﴾(النساء: 49) قيل: هي القشرة والخط الذي في بطن النواة، ومن ثم يكون اسماً، وقيل: ما فتلته بإصبعك من وسخ اليد وعرقها[36]. ومن ثم هو مشتق على وزن (فعيل بمعنى مفعول).

والكلمة في كل الأحوال تشير إلى أقل شيء وهو شبيه بقوله تعالى: ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرّة﴾(النساء:40)، وهي تحتمل من هذه الناحية معنيين:

الأول: أن يقصد بالفتيل (الظلم) أي لا تظلمون ظلماً قدر فتيل أو مهما يكن قليلاً، وعندها تكون

---

(32) ينظر الجملة العربية، والمعنى، ص175.

(33) البحر المحيط 370/2.

(34) ينظر معاني القرآن للفراء تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة، ط1، 1955، 187/1.

(35) البحر المحيط 320/2، وينظر البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط2، 1972، 207/2.

(36) ينظر معاني القرآن للفراء 273/1، وغريب القرآن لابن قتيبة، ص129، والبحر المحيط 282/3.

الكلمة مفعولاً مطلقاً نائباً عن المصدر المحذوف فهو صفته.

والثاني: أن يقصد بالفتيل معناه الحقيقي، فيكون مفعولاً ثانياً بتضمين (يظلمون) معنى (ينتقص) أو (ينقص) وهو متعد إلى مفعولين[37].

ومنه كلمتا (خوفاً وطمعاً) في قوله تعالى: ﴿وادعوه خوفاً وطَمَعًا﴾(الأعراف:56) هاتان الكلمتان من أفعال القلوب انتصبتا إما على المفعول لأجله، أي يكون الدعاء لأجل خوف منه وطمع فيه، وإما على أنهما مصدران في موضع الحال. وعدول القرآن عن الحال (خائفين طامعين) إلى المصدر توسيع للمعنى وتكثير له. من الحالية التي هي معنى واحد إلى المصدرية التي تشمل هنا: الحالية والمفعول لأجله والمفعولية المطلقة أي (خائفين طامعين، ولأجل الخوف والطمع، وتخافون خوفاً وتطمعون طمعاً، أو دعاء خوف وطمع، وكل المعاني مرادة مطلوبة)[38].

أي "قد شمل الخوف والطمع جميع ما تتعلق به أغراض المسلمين نحو ربهم في عاجلهم وآجلهم، ليدعوا الله بأن ييسر لهم أسباب حصول ما يطمعون، وأن يجنبهم أسباب حصول ما يخافون. وهذا يقتضي توجه همتهم إلى اجتناب المنهيات لأجل خوفهم من العقاب وإلى امتثال المأمورات لأجل الطمع في الثواب"[39].

ومثل هذا كلمة (شيئاً) في قوله تعالى: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً﴾(النساء:36). قيل: إن الشيء هو الذي يصح أن يعلم ويخبر به كما أنه اسم مشترك المعنى إذا استعمل في الله وفي غيره، ويقع على الموجود والمعدوم.

وعند بعضهم يقع على الموجود. وأصله: مصدر شاء. إذا وصف به الله تعالى فمعناه: شاء. وإذا وصف به غيره فمعناه: المشيء[40].

وعن معاذ بن جبل (ﷺ) قال: (كنت ردف النبي صلى الله عليه وسلم على حمار يقال له عفير؟ فقال: يا معاذ، هل تدري حق الله على عباده، وما حق العباد على الله؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإن حق الله على العباد أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً)[41].

ومنه يمكن أن تكون كلمة (شيئاً) في الآية كناية عن الشرك أي لا تشركوا به أي شيء من الشرك ولو كان قليلاً، فتكون حينئذ مفعولاً مطلقاً أو نائباً عنه، ويحتمل أن يقصد (بالشيء) ما يعبد

---

(37) ينظر الجملة العربية والمعنى، ص177، والجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه لمحمود صافي، دار الرشيد دمشق، ومؤسسة الإيمان بيروت، ط2، 1995، 58/5، والتبيان للعكبري، ص358، والبحر المحيط 282/3.

(38) ينظر البحر المحيط 313/4، والتحرير والتنوير 175/8، والجملة العربية والمعنى، ص178، 179.

(39) التحرير والتنوير 176/8.

(40) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت (دت) كتاب الشين، ص 271.

(41) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب اسم الفرس والحمار، الحديث 270/1.

من دون الله فتكون عندئذ مفعولاً به.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الكلمة جمعت بين معنيين في آن واحد النهي عن إشراك أي شيء من الشرك بالله وأي نوع منه. والنهي عن إشراك به أحداً من خلقه. فبدلاً من أن يقول: ولا تشركوا بالله شركاً ما، ولا تشركوا به أحداً، قال: ولا تشركوا به شيئاً.

ونجده في آخر سورة الكهف الآية: 110 عندما أراد التنصيص على أحد المعنيين فعله، فقال سبحانه وتعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾[42].

5. الحذف:

قد يجنح المتكلم أحياناً إلى حذف بعض العناصر لأغراض مقصودة، ولذلك صلة بتقدير المحذوف أو عدمه، ومن ثم إن له أثراً في المعنى يدرك من غرض المتكلم لا من ذات التركيب.

وأغراض الحذف متعددة[43]، وما يهمنا هنا الحذف إلى يؤدي إلى إطلاق المعنى وتوسيعه، وذلك في التعبيرات التي يحتمل فيها المحذوف عدة معان وتقديرات، فما أمكن تقديره لدى السامع وأمكن أن يكون مراداً مقصوداً في سياقه، كان من باب التوسع[44].

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار، أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً، فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً﴾(الأعراف:44).

نلاحظ في الآية ذكراً لمفعول الوعد (في وعدنا) وحذفاً له في (وعد ربكم حقاً.

وجعل هذا الحذف كل مفسر ودارس ينظر إليه من زاوية خاصة من ذلك من رأى أنه لأجل الإيجاز والتخفيف استغناء بالمذكور ومن رأى أنه راجع إلى المخالفة بين وعد أصحاب الجنة ووعد أصحاب النار، إذ أن الوعد الأول خاص بالمؤمنين ومن ثم ذكر مفعوله الذي يعود عليهم، وأن الوعد الثاني عام مطلق، ويشمل كل ما وعد الله عباده من البعث والحساب والثواب والعقاب وما إلى ذلك من أحوال يوم القيامة وليس خاصاً بالكفار وحدهم، ولهذا حذف المفعول.

ومن يرى أنه إبراز للمفارقة بين ما يُعطاه المؤمنون من حفاوة ومن تكريم، وبين ما يُجابه به الكفار من إهانة وتحقير، ففي ذكر المفعول تحقيق لما وُعد به المؤمنون ومزيد من تشريفهم وفي حذفه إسقاط للكفار عن رتبة التشريف، وإشعار بأنهم ليسوا أهلاً لخطابه عزّ وجلّ. وبهذا نرى أن

---

[42] ينظر الجملة العربية والمعنى، ص177.

[43] كالتخفيف والإيجاز، والاختصار في الكلام، والتفخيم والإعظام، وقصد الإبهام...

[44] ينظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي لطاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية (دت) ص97، 180، 181.

تعدد هذه الآراء توسع في المعنى وكشف لما يحفل به هذا العدول من إيحاء[45].

ومنه أيضاً عبارة: "أن لا يقولوا على الله إلا الحق" في قوله تعالى: "ألم يؤخذْ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق﴾(الأعراف: 169) فالكلام يحتمل أن يكون مراداً به بألا يقولوا على الله الحق بتقدير حرف جر وهو الباء، كما يحتمل أن يكون المقدر (في) أي في ألا يقولوا على الله إلا الحق كما يقال: أخذ بالوثيقة في أمره، أي بالثقة وتوثق في أمره: مثله.

كما يحتمل أن يكون المقدر (على) أي على ألا يقولوا على الله إلا الحق، أي ألم يؤخذ عليهم عهد على ذلك، مثلما يقال: تواثقنا على الإسلام أي تحالفنا وتعاهدنا. ويحتمل كذلك أن يكون المقدر اللام، فيكون المعنى: (لئلا يقولوا على الله إلا الحق).

ويبدو أن هذه المعاني الثلاثة كلها محتملة، وسببها حذف حرف الجر، وهو كثير في القرآن[46].

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تحتمل العبارة عدّة معان يرجح أنها مطلوبة مرادة، منها: أن تكون عطف بيان لميثاق الكتاب (أي الميثاق المذكور في الكتاب) أو بدلاً منه، أو مفعولاً لأجله بتقدير اللام مثلما أشير، ويجوز أن تكون (أن) مفسرة أو مصدرية، وعندها يكون الميثاق بمعنى القول، ويحتمل أنْ تكون (لا) ناهية أو نافية كذلك، ومن ثم كسب هذا التعبير معنى (في) و(على) و(الباء) وعطف البيان والبدلية والمفعول لأجله والتفسير والمصدرية والنهي والنفي، هي عشرة معان محتملة ولو ذكر أي حرف لتحدد المعنى به[47].

ومن أمثلة الحذف كذلك عبارة (وترغبون أن تنكحوهن) في قوله تعالى: ﴿وما يتلى عليكم في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن﴾(النساء:127).

يجوز أن يكون التقدير فيها: وترغبون في أن تنكحوهن لجمالهن ويجوز أن يكون: وترغبون عن نكاحهن لدمامتهن[48].

ورد في صحيح البخاري باب (تزويج اليتيمة) أن عائشة رضي الله عنها قالت: (استفتى الناس رسول اللهﷺ بعد ذلك فأنزل الله عزّ وجل لهم في هذه الاية: أن اليتيمة إذا كانت ذات مال وجمال رغبوا في نكاحها ونسبها والصداق، وإذا كانت مرغوباً عنها في قلّة المال والجمال تركوها وأخذوا غيرها من النساء، قالت: فكما يتركونها حين يرغبون عنها، فليس لهم أن ينكحوها إذا رغبوا فيها)[49].

---

(45) ينظر الكشاف 80/2، 81 والبحر المحيط 302/4، 303، وأسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية لحسن طبل، دار الكتب القاهرة 1990، ص190، 191.

(46) ينظر كتاب العين للخليل باب القاف والثاء و(وأي،) معها ولسان العرب مادة (وثق) والبحر المحيط 415/4 وإعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج 106/1-130. والجملة العربية والمعنى، ص183.

(47) ينظر الكشاف 128/2 والبحر المحيط 415/4 والجملة العربية والمعنى، ص183.

(48) ينظر إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج 125/1 والكشاف 567/1 والتحرير والتنوير 212/5.

(49) صحيح البخاري، كتاب النكاح باب تزويج اليتيمة حديث رقم: 4846.

ففي حديثها تفسير للآية بأحد الاحتمالين والتقديرين، إما رغبة في نكاحها بتقدير (في) وإما رغبة عن نكاحها بتقدير (عن) وكل مراد مطلوب.

6. التضمين:

هو نوع من الاتساع الذي يعد من أساليب العرب في كلامها، ومن معانيه في اللغة: الكفيل. يقال: ضمن الشيء وبه ضمناً وضماناً: كفل به، وضمنه إياه: كفله. ومن معانيه كذلك: الإيداع. يقال: ضمن الشيء: أودعه إياه كما تودع الوعاء المتاع. وقد تضمنه هو[50].

وقد جاء في اللغة على أربعة مقاصد: التضمين العروضي، والأدبي (البلاغي) والبياني والنحوي[51]. والذي يهمنا في هذا الموضوع (التضمين النحوي) وقد عرفه كثير من اللغويين والنحاة وأشاروا إليه[52].

من ذلك: "أن يؤدي فعل أو ما في معناه مؤدى فعل آخر أو ما في معناه فيعطى حكمه في التعدية واللزوم"[53]. أو "إشراب معنى فعل لفعل ليعامل معاملته. وبعبارة أخرى: هو أن يحمل اللفظ معنى غير الذي يستحقه بغير آلة ظاهرة"[54].

وأثره إفادة اللغة تيسيراً واتساعاً من أخصر طريق وأوجزه، فتؤدي كلمة واحدة مؤدى كلمتين، فيكون في ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز لدلالة المذكور على معناه بنفسه وعلى معنى المحذوف بالقرينة[55].

ويكون في الأسماء والأفعال والحروف، إلا أنه في الأفعال أظهر لوجود قرينة لفظية توضحه كما سيأتي، وقد ورد في كلام العرب شعراً ونثراً[56].

وكذلك في القرآن الكريم. ومما جاء منه كلمة (حقيق) في قوله تعالى: ﴿حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق﴾(الأعراف: 105) فقد ضمن كلمة (حقيق) معنى (حريص) فأفادت معنى الاسمين

---

(50) ينظر لسان العرب مادة (ضمن).

(51) ينظر ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية بين علماء اللغة القدامى والمحدثين لعبد الفتاح حسن علي البحة، دار الفكر، عمان، الأردن، ط1، 1998، ص253 وما بعدها.

(52) ينظر على سبيل المثال: الخصائص لابن جني 2/308، 435. ومغني اللبيب لابن هشام تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط3، 1972، ص897 وما بعدها. ومجموعة الشافية من علمي الصرف والخط، حاشية ابن جماعة علي الجاربردي عالم الكتب، بيروت (دت) 13/21.

(53) النحو الوافي لعباس حسن، دار المعارف، القاهرة، ط7 (دت) 2/169، 170.

(54) الكليات للكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993، ص266.

(55) ينظر شرح التصريح على التوضيح لخالد الأزهري، حاشية ياسين دار الفكر، بيروت (دت) 2/4، 5.

(56) أشار ابن عصفور إلى أنه قليل جداً في النثر حتى عدّه من الضرائر لا يقاس عليه. ينظر ضرائر الشعر تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس بيروت، ط2، 1982، ص239.

معاً، وهو إفادة أنه محقوق يقول الحق وحريص عليه[57]. فالمعنيان مرادان مطلوبان من أقصر طريق.

وكذلك كلمة (يشرب) في قوله تعالى: ﴿عيناً يشرب بها عباد الله﴾(الإنسان: 6) فقد ضمن الفعل معنى (يروى) لأنه لا يتعدى بالباء، فلذلك دخلت البار، وإلا فـ(يشرب) يتعدى بنفسه. فأريد بالكلمة الشرب والري معاً، ومنه يكون قد جمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد، وفي ذلك لختصار في اللفظ وتوسيع في المعنى، إذ ما التضمين ــ مثلما سلف ذكره ــ إلا إشراب اللفظ معنى زائداً على أصل معناه، وهو ما يفهم منه أن مدار التضمين يكون على المعنى، وعلى الدارس أن يلاحظ قيمته البلاغية، لأن المتكلم أو صاحب النص لا يأتي به عبثاً أو يجيء في كلامه خطلاً وإنما لأمر بلاغي مراد، وهو ما نبّه عليه الزمخشري عند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿ولا تعْدُ عيناك عنهم﴾ (الكهف: 28).

فقد أكد على قوة التضمين وأشار إلى أن الفعل (تَعْدُ) عُدّي بعن لتضمنه معنى (نبا وعلا) في قوله: نَبَتْ عنه عينه، وعَلَتْ عينه عنه إذا اقتحمته ولم تعلق به، ثم يردف قائلاً: "... فإن قلت: أي غرض في هذا التضمين، وهلا قيل: ولا تعدهم عيناك، أو لا تعد عيناك عنهم؟ قلت: الغرض فيه إعطاء مجموع معنيين وذلك أقوى من إعطاء معنى فذ ألا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك: ولا تقتحمهم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم. ونحوه قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ أي ولا تضموها إليها آكلين لها[58].

وقد أشار ابن الشجري إلى أن الفعل (تعد) ضمن معنى (تنصرف) لذلك عدّي بـ(عن)، يقول: "ومن زعم أنه كان حق الكلام لا تعد عينيك عنهم بالنصب، لأن (تعد) متعد بنفسه فباطل، لأن عدوت وجاوزت بمعنى واحد، وأنت لا تقول: جاوز فلان عينه عن فلان، ولو كانت التلاوة بنصب العين لكان اللفظ يتضمنها محمولاً أيضاً على: لا تصرف عينك عنهم، وإذا كان كذلك ، فالذي وردت به التلاوة من رفع العين يؤول إلى معنى النصب فيها، إذ كان (لا تعد عيناك) بمنزلة (لا تنصرف) ومعناه: لا تصرف عينك عنهم، فالفعل مسند إلى العين، وهو في الحقيقة موجه إلى النبي ﷺ كما قال: ﴿ولا تعجبك أموالهم﴾(التوبة: 85) أسند الإعجاب إلى الأموال، والمعنى: لا تعجب بأموالهم"[59].

7. التقديم والتأخير:

يتعلق موضوع التقديم والتأخير في الكلام العربي بالأسلوب أكثر منه بالتركيب، ذلك أنه أحد

---

(57) ينظر البرهان للزركشي 338/3.
(58) الكشاف 481/2.
(59) البرهان للزركشي 340/3.

أساليب البلاغة، أتوا به دلالة على تمكنهم في الفصاحة، وملكتهم في الكلام، وانقياده لهم[60].

ولعله راجع إلى ما تتميز به اللغة العربية من باقي اللغات بحرّية أكبر في ترتيب مفرداتها لأجل ظاهرة الإعراب التي احتفظت بها منذ عهودها الأولى، وقد درس النحاة العرب مواقع الكلمات في الجملة بعضها من بعض من حيث المستوى الصوابي، وأطلقوا عليها (الرتبة المحفوظة) أي راعوا فيها مراتب الكلام كمجيء العمدة قبل الفضلة والمبتدأ قبل الخبر، والمضاف قبل المضاف إليه... بينما أطلقوا اصطلاح (الرتبة غير المحفوظة) على المواقع التي يسمح فيها بحرية تقديم بعض أجزاء الجملة على بعض، أي يكون فيها للمتكلم الحرية في تغيير مواضع الكلمات داخل السياق وفق قواعد لغوية مقررة[61].

وقد سار البلاغيون على خُطا النحاة إلا أنهم ركزوا على (الرتبة غير المحفوظة) لما فيها من خروج عن الأصل وعدول عنه لدواع فنية وجمالية، وهو مدار علم البلاغة، فرأوا ــ عكس النحاة[62]ــ أن التقديم لا يكون أحياناً على نية التأخير وهو ما يفهم منه أنهم يتوجهون إلى الخروج عن الأصل لما في ذلك من قيم جمالية وأن الشيء قد ينقل من حكم إلى آخر لغرض أو لمعنى يريده المتكلم.

ولعلهم انطلقوا في ذلك من عبارة سيبويه: "... كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أغنى وإن كانا جميعاً يهمانهم يعنيانهم"[63].

ومن الأمثلة القرآنية التي يمكن الاستدلال بها في هذا الموضوع قوله تعالى: ﴿كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾(غافر: 35) لو تناولنا هذا التركيب من منظور النحاة لكان الأصل أن يقال: (كذلك يطبع الله على قلب كل متكبر جبار) لكن القرآن غيّر موضع المتضايفين (كل وقلب) فجعل المضاف مضافاً إليه، والمضاف إليه مضافاً لفائدة لا يؤديها التعبير المفترض، وبذلك يكون قد أفاد معنيين: أولهما: دلالته على الشمول وهو طبعه على قلب المتكبرين عموماً، ومن ثم يعم قلب كل متكبر جبار، وهو ما يستشف من الآية بداءة، وقد ورد عن الألوسي قوله: "الظاهر أن عموم (كل) منسحب على المتكبر والجبار أيضاً فكأنه اعتبر أولاً إضافة (قلب) إلى ما بعده، ثم اعتبرت إضافته إلى المجموع"[64].

وثانيهما: "دلالته على الشموع أيضاً، لكنه يخص هذه المرة القلب كله لا جزأه، فيكون الطبع

---

(60) نفسه 233/3.

(61) ينظر حيوية اللغة العربية بين الحقيقة والمجاز لسمير أحمد معلوف، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1996، ص305 وما بعدها.

(62) لدى النحاة فكرة مفادها أن الشيء إذا قدم على غيره يكون في النية مؤخراً، حفاظاً على الرتبة، وهي أحد معايير عملهم في النظر إلى فكرة التقديم والتأخير.

(63) الكتاب 34/1.

(64) ينظر الجملة العربية والمعنى، ص190.

مستغرقاً كل قلبه وكل قلوب المتكبرين الجبابرة عموماً لا يدع شيئاً منها. ومن ذلك يكون هذا التعبير قد أفاد المعنيين جميعاً، ولو جاء بالتعبير المفترض لأفاد استغراق الجبابرة ولا يفيد استغراق القلب كله[65].

ومنه كذلك قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن...﴾(الأنعام: 100) لقد استوقفت هذه الآية كثيراً من العلماء، واختلفوا في إعراب كلمة (الجن) وما ترتب عليها من اختلاف في المعنى وتوسيعه، فمنهم من يعدها مفعولاً أول (وشركاء) مفعولاً ثانياً، ومنهم من يعدها بدلاً من شركاء ومنهم من يعدها بالجر[66].

ولاشك في أن هذا التعدد في الإعراب وفي القراءة، هو تعدد في المعنى وتوسع فيه، وكل راجع إلى التقديم والتأخير. ويبدو لنا أن عبد القاهر الجرجاني خير من تناولها بالشرح والتوضيح وكفى بذلك دليلاً.

يقول: "ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾ ليس بخاف أن في تقديم الشركاء حسناً وروعة ومأخذاً من القلوب أنت لا تجد شيئاً منه إن أنت أخرت فقلت: وجعلوا الجن شركاء لله. وأنك ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة والمنظر الرائق والحسن الباهر إلى الشيء الغفل الذي لا تحلى منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل، والسبب في أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنىً جليلاً لا سبيل إليه مع التأخير.

بيانه أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم فإن تقديم الشركاء يفيد هذا المعنى ويفيد معه معنى آخر، وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غير الجن. وإذا أخر فقيل: جعلوا الجن شركاء لله، لم يفد ذلك ولم يكن فيه شيء أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله تعالى، فأما إنكار أن يعبد مع الله غيره وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن، فلا يكون في اللفظ مع تأخير الشركاء دليل عليه. وذلك أن التقدير يكون مع التقديم أن (شركاء) مفعول أول لجعل و(لله) في موضع المفعول الثاني ويكون (الجن) على كلام ثان وعلى تقدير أنه كأنه قيل: فمن جعلوا شركاء لله تعالى؟ فقيل: الجن.

وإذا كان التقدير في (شركاء) أنه مفعول أول و(لله) في موضع المفعول الثاني وقه الإنكار على كون شركاء الله تعالى على الإطلاق من غير اختصاص شيء دون شيء، وحصل من ذلك أن اتخاذ الشريك من غير الجن قد دخل في الإنكار دخول اتخاذه من الجن، لأن الصفة إذا ذكرت مجردة غير مجراة على شيء كان الذي يعلق بها من النفي عاماً في كل ما يجوز أن تكون له الصفة. فإذا قلت: ما في الدار كريم. كنت نفيت الكينونة في الدار عن كل من يكون الكرم صفة له.

---

(65) المرجع نفسه، ص190.
(66) ينظر البحر المحيط 196/4، 197.

وحكم الإنكار أبداً حكم النفي. وإذا أخر فقيل: وجعلوا الجن شركاء لله. كان (الجن) مفعولاً أول والشـــركاء مفعولاً ثانياً. وإذا كان كذلك كان الشركاء مخصوصاً غير مطلق من حيث كان محالاً أن يجـــري خـــبراً علـــى الجن، ثم يكون عاماً فيهم وفي غيرهم. وإذا كان كذلك احتمل أن يكون القصد بالإنكـــار إلـــى الجن خصوصاً أن يكونوا شركاء دون غيرهم. جل الله تعالى عن أن يكون له شريك وشبيه بحال.

فانظـــر الآن إلـــى شـــرف ما حصل من المعنى بأن قدم الشركاء واعتبره فإنه ينبهك لكثير من الأمـــور، ويدلّك على عظم شأن النظم، وتعلم به كيف يكون الإيجاز به وما صورته وكيف يزداد في المعـــنى من غير أن يزاد في اللفظ، إذ قد ترى أن ليس إلا تقديم وتأخير، وأنه قد حصل لك بذلك من زيادة المعنى ما أن حاولته مع تركه لم يحصل لك، واحتجت إلى أن تستأنف له كلاماً نحو أنْ تقول: وجعلوا الجن شركاء لله. وما ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غيرهم.

ثـــم لا يكون له إذا عقل من كلامين من الشرف والفخامة ومن كرم الموقع في النفس ما تجده له الآن وقد عقل له من هذا الكلام الواحد"[67].

وخلاصـــة القـــول: يتبيّن من هذه النماذج القرآنية أن باب الاتساع أو ظاهرة التوسع في المعنى أكـــثر مـــن أن يحاط به في اللغة العربية عموماً وفي لغة القرآن خصوصاً، ذلك أن فيها من المرونة والقـــدرة على التبدل والتحول في الصيغ والتراكيب وتوليد المعاني والتوسع فيها بطرائق فنية تصل أحياناً إلى درجة الإعجاز.

فهـــي تأتـــي أحياناً بالكلمة أو بالعبارة، محتملة أو جامعة أكثر من معنى ضمن أساليب تعبيرية فيها من الدقة ما يعجز عن الإتيان بمثله أساطين اللغة والبيان.

المصادر والمراجع:

1 ـــ الإبلاغـــية في البلاغة العربية لسمير أبي حمدان، منشورات عويدات الدولية، بيروت، باريس، ط1، 1991.

2 ـــ أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية لحسن طبل، دار الكتب القاهرة 1990.

3 ـــ الأضداد لابن الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت 1987.

4 ـــ إعراب القرآن المنسوب للزجاج، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان (قم) إيران، ط2، 1982.

5 ـــ الـــبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار

[67] دلائل الإعجاز تصحيح السيد محمد رشا رضا، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص221-223.

الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

6 ـ البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط2، 1972.

7 ـ التبيان في إعراب القرآن للعكبري، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الشام للتراث، بيروت (دت).

8 ـ ترتيب القاموس المحيط للطاهر أحمد الزاوي، دار المعرفة ودار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

9 ـ التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.

10 ـ تفسير غريب القرآن لابن قتيبة تحقيق السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت 1978.

11 ـ الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه لمحمود صافي، دار الرشيد، دمشق، ومؤسسة الإيمان، بيروت، ط2، 1995.

12 ـ الجملة العربية والمعنى لفاضل صالح السامرائي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000.

13 ـ حيوية اللغة العربية بين الحقيقة والمجاز لسمير أحمد معلوف، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1996.

14 ـ الخصائص لابن جنّي تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت (دت).

15 ـ دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني تصحيح محمد عبده ومحمد محمود الشنقيطي، دار المعرفة، بيروت 1978.

16 ـ شرح التصريح على التوضيح لخالد الأزهري، حاشية ياسين دار الفكر، بيروت (دت).

17 ـ صحيح البخاري، نشر مشترك موفم للنشر الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين مليلة 1992.

18 ـ ضرائر الشعر لابن عصفور، تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1982.

19 ـ ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي لطاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع الإسكندرية (دت).

20 ـ ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية بين علماء اللغة القدامى والمحدثين لعبد الفتاح حسن علي البجة، دار الفكر عمان، الأردن، ط1، 1998.

21 ـ الفائق في غريب الحديث، للزمخشري، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ومحمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، (دت).

22 ـ الكتاب لسيبويه تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983.

23 ـ كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، ط2، 1409هـ.

24 ـ الكشاف للزمخشري دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (دت).

25 ـ الكليات للكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993.

26 ـ لسان العرب لابن منظور ترتيب يوسف خياط.

27 ـ مجموعة الشافية من علمي الصرف والخط حاشية ابن جماعة على الجاربردي عالم الكتب، بيروت (دت).

28 ـ المخصص لابن سيدة تحقيق لجنة إحياء التراث العربي منشورات دار الآفاق الجديد، بيروت (دت).

29 ـ المزهر للسيوطي شرح وضبط وتصحيح محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار الجيل ودار الفكر بيروت.

30 ـ المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً لتوفيق محمد شاهين، مطبعة الدعوة الإسلامية مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1980.

31 ـ معاني القرآن للفراء تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة، ط1، 1955.

32 ـ المعجم المفصل في علوم اللغة (اللسانيات) لمحمد التونجي، وراجي الأسمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

33 ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام تحقيق وتعليق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط3، 1973.

34 ـ المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني دار المعرفة، بيروت (دت).

35 ـ مقاييس اللغة لابن فارس تحقيق وضبط عبد السلام هارون دار إحياء الكتب العربية، عيسى بابي الحلبي وشركاه القاهرة، ط1، 1366هـ.

36 ـ النحو الوافي لعباس حسن، دار المعارف، القاهرة، ط7 (دت).

الخطاب والدلالة
قراءة في تأويل النص القرآني

د. منقور عبد الجليل(*)

ملخص البحث ***إنّ أصناف الخطاب القرآني كما تتبدى من خلال نصوصها، أصناف ارتكزت أساساً على المعطيات اللغوية في توجيه آلية التأويل نحو الدلالة الراجحة، كما انبنت تلك الأصناف على تعيين مقصدية الخطاب من خلال إجراء الوصل بين النصوص المتباعدة المواضع، وهو سعي إلى تبيان انسجام الخطاب القرآني في سوره وآياته وأحكامه وفي تعبيره عن الواقع، أو في تشكيله للواقع الجديد،***

وهو بذلك يطلب قارئاً جديداً يستنبط للواقع الجديد أسسه المعرفية ومتطلباته الروحية والنفسية وحتى المادية. وقد أسس علماء أصول الفقه قواعد عامة غدت أطراً مطردة في استنباط الأحكام من مظانها الشرعية، ووضعوا آليات نسقية، تتعلق مع المعطيات السياقية لتتلوّن الدلالة المستنبطة من النص الشرعي، بتلوّن قواعد التأويل التي هي انعكاس للبنية المعرفية التي تسود العصر وتملك سلطة في تصريف المعنى وطرح آليات محايثة للقراءة...

تمهيد:

يرتد مصطلح الخطاب في العرف اللغوي العام إلى معنى الخطب والاهتمام (من الهم) وبذلك صارت مشتقات هذا المفهوم تسري ضمنياً في مصطلحات أخرى تدور حول جذر الفعل (خطب) كالخطبة مثلاً. ولذلك نقرأ في التراث الإسلامي قول أحد الخلفاء الأمويين "شيّبني ركوب المنابر" إشارة إلى ما في الخطبة من عوامل الحزم والاهتمام الذهني والجسدي البارز. كما أن "الخطاب" بهذا المفهوم اللغوي ـــ يبسط ظلاله الدلالية على النسق اللغوي الذي يتشكل وفق وعبر الذات

* أستاذ جامعي جزائري

المتلقية، فالتركيب الخطابي ـ المشدود إلى حيثيات التخاطب أو سياق المقام ـ يبلور وحداته اللفظية المشكلة للنسق التركيبي بناء على مقام المتلقي أو المتلقين الذهني والنفسي والاجتماعي ويفتح أفقه الدلالي على التأويل بتوفير آليات انسجام التركيب واتساقه على النحو الآتي:

المتكلّم (الخطاب) انسجام التركيب واتساقه ← حيثيات التخاطب= المتلقي (تأويل دلالة الخطاب).

فالمتكلّم يغدو تجميعاً لوحدات الخطاب ومفاهيمها الدلالية، ليس باعتبار نسقها المعجمي الإفرادي وإنما باعتبار سياقها الملفوظي التركيبي الذي تعمل فيه ظاهرة الوقوع والرصف كمعيار لتحويل دلالة المفردات المعجمية المشكلة لنسق الخطاب، من الدلالة المعجمية إلى الدلالة التركيبية، ولا يحصل هذا التحويل إلا بمراعاة (انسجام التركيب واتساقه).

ويتزاوج هذا الاهتمام بشكل الخطاب ودلالته بتحوير موضوع التركيب ومحموله، ليتسابق مع (حيثيات التخاطب) التي يسهم في رسم أجوائها (المتلقي) ليس كذات مستقبلة فقط، وإنما كقطب من الدلالات المحاورة سواء في محمولها الشكلي التركيبي، أو في موضوعها المفهومي التأويلي، وهذا ما يحمل المتكلم على البحث عن مسوغات لتمرير الخطاب، وتحقيق وجوده على منظومة التخاطب اللغوي، ومنظومة المراجع في عالم الأشياء والأفكار، ذلك أن التأويل أو إمكانيته للخطاب. وباعتبار أطراف التركيب اللغوي بدءاً بالمتكلّم (الكاتب) وانتهاء بالمتلقي (القارئ)، سنقف على أصناف التركيب القرآني المتشكل عبر قراءة علماء أصول الفقه الإسلامي لشكل النص القرآني وفحواه في طريق استنباط الأحكام والدلالات من مظانها الشرعية، وهي مسألة تتعلق بتمييز أنواع الخطاب وأصنافه باعتباره تركيبه اللغوي.

1 ـ الخطاب القرآني والتركيب:

إن لعلاقة الخطاب بالتركيب أهمية قصوى في تأويل الدلالة واستنباط الحكم، وقد أسس علماء الأصول نظرهم في النصوص الشرعية باعتماد عملية التفكيك للنسق اللغوي للخطاب والوقوف على وحداته في مستواها التركيبي التداولي، بل إن ربط الدلالة المعجمية للوحدة المفرداتية، بالدلالة العامة للخطاب، قد شكل قراءة ثانية لموروثنا في حقل أصول الفقه، فالخطاب كتجميع لوحدات معجمية دالة، يمركز ثقله الدلالي على مفردة تغدو مفتاحاً للتأويل وأداة لترجيح المعنى وفهم الفحوى من النص الشرعي، ويتمدد تركيب الخطاب أفقياً أو يتقلص بحسب وجود أو عدمه لآليات الاستبدال لدى المتلقي عمودياً، أي أن الخطاب يتراوح من الكلمة المفردة الواردة مع سياق تخاطبي معين إلى النص كمجموعة من الكلمات المتسقة، فإذا كان محصول المتلقي حول وحدة الخطاب المفردة وافراً جنح التركيب إلى إيجاز بيانه واختصار لغته، لأن تشكيلات الخطاب الأخرى يؤسسها المتلقي بمعرفته فهناك إذن أصناف من الخطاب القرآني يمكن حصرها في: الخطاب الموجز، والخطاب المسهب، والخطاب المعطى والممكن، والخطاب ذي التركيب المفتوح.

أ. الخطاب الموجز:

هو خطاب يشتغل على نسق اللغة في تشكيلها للتركيب، إذ تغدو الدلالة في حجمها المؤدي غير ذات أهمية كما هو شأن التعبير الذي صيغت ضمنه، فيحدث أن يتقلص التركيب اللغوي لتوفر آليات الاستبدال لدى المتلقي، إذ تنفتح الجملة النواة أو المفردة النواة، على قائمة كبيرة من الجمل أو المفردات التي تقع معها في نفس المحور الاستبدالي: فحين يعبر الله تعالى في سورة الفلق: ﴿قل أعوذ برب الفلق﴾[2]. تأتي مفردة "فلق" في هذه الآية مركز اهتمام المتلقي لكونها مفردة إسناد، وينفتح محور الاستبدال للمسند والمسند إليه معاً "رب الفلق" على تشكيل نحوي ودلالي مثل: فالق الحب والنوى، فالق الأرض والسماء، فالق الإصباح، فالق الأرض... بل إن المحور الاستبدالي (paradignatoque) أو الخط الاستبدالي بمصطلح الألسنية، لا يقع في تواز إيجابي دوماً مع الخط الركني (Syntagnatique) إلا في طبيعة الوحدات المستبدلة بحيث تنتمي معاً إلى الفئة نفسها التي تنتمي إليها المفردة النواة، أو الجملة النواة مثل الركن الاسمي والركن الفعلي... ففي سورة الفلق تقع جملة "رب الفلق" وهي جملة نواة في الخط الركني مع الفئة نفسها التي حددناها في الخط الاستبدالي.

أما في غير طبيعة الوحدات المستبدلة فيمكن للخط الاستبدالي أن يقع مع تواز سلبي الدلالة مع الخط الركني، ولنسق في سبيل التدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾[3]. فالخطاب القرآني هاهنا يقع تصريف دلالته على وجهها الظاهر بانعقاد جدل طرفيه وهما: ثبوت فسق الراوي ـ من جهة ـ وضرورة التحقق من الرواية من جهة ثانية، فإذا تحقق الطرف الأول، تحقق الطرف الثاني كما هو شأن الجملة الشرطية، ولذلك الخطاب القرآني أوجز بيانه لتوفر هذا الانعقاد الجدلي بين طرفي التركيب، ويغدو أمر نفي الدلالة الظاهرة بتغيير وجهة الدلالة من الإيجاب إلى السلب باستعمال الخط الاستبدالي الذي يؤدي إلى تنامي الخطاب عمودياً على نحو الآتي:

﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾، ويقابلها على المحور الاستبدالي:

سياق (//غير //فلا //)، بحيث أدت عناصر التحويل إلى خطاب آخر. يقول أبو عبد الله العجلي الأصفهاني معلقاً على هذا التخريج: "إن عدم الفسق شرط جواز الرواية فوجب أن يكون العلم به شرطاً لجواز الرواية... وهو صريح في المنع من قبول رواية الفاسق"[4].

وهو استنباط لحكم مخالف لحكم النص الظاهر أو ما عرف تسميته في حقل أصول الفقه بـ"دلالة المخالفة".

---

[2] سورة الفلق: الآية 1.

[3] سورة الحجرات: الآية 6.

[4] الكاشف عن المحصول في علم الأصول: ج6، ص63.

كما أن الخطاب الموجز يعتمد لإيصال دلالته مراعاة السياق اللغوي، فقد يرد الخطاب ليؤدي دلالة يطلبها منه المقام، إلا أنه إذا اتسع المقام اتسع السياق اللغوي لتتسع معه دائرة التأويل، من ذلك تأويل الآية للدلالة على الطلب بدل الدلالة على الخبر، كما ينص عليه ظاهرها. يقول تعالى من سورة البقرة: ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسناً﴾[5].

فالخطاب كما تضمنه تركيب الآية: ﴿وقولوا للناس حسناً﴾ خطاب طلبي إلا أنه ورد بصيغة العطف ليقود إلى تأويل آية: ﴿لا تعبدون إلا الله﴾ إلى خطاب طلبي وهو خطاب خبري بتركيب "لا تعبدو إلا الله". ذلك أن السياق اللغوي اقتضى أن الخبر الوارد ضمن هذه الآية الأخيرة يحمل معنى الطلب[6]. فالخطاب إذن جاءت وحداته قليلة، فهو أدخل في الإيجاز في قوله تعالى: ﴿وقولوا للناس حسناً﴾. إلا أن تشكيل دلالة هذه الآية لا يحصل إلا ضمن مراعاة اتساق الخطاب العام اتساقاً نحوياً واتساقاً بلاغياً معنوياً، فقد جاء حرف (الواو) قبل الفعل (قولوا) وهو حرف وصل يشير إلى علاقة الترابط الدلالي بين الفعلين (تعبدون) و(قولوا). ويحيل في الوقت ذاته إلى أن التركيب الأخير في الآية ليس، تركيباً منقطعاً وإنما هو تركيب متصل ذلك أن الآية باعتبارها جملة تحمل بُعداً تركيبياً على حين أن الاتصال بين أجزائها، وارتباط هذه الأجزاء بأدوات الوصل يحمل بُعداً دلالياً تأويلياً.

ويبقى أن الخطاب الموجز يحقق فاعليته الإيصالية بإيجاز أدواته التعبيرية من قبل (المتكلم)، ليقوم (المتلقي) بتأويل وتعويض الأدوات اللفظية (الناقصة)، حتى يتسنى له ترجيح الدلالة القصدية. وقد بيّنا أن عملية التأويل في الخطاب القرآني الموجز تتم عبر ثلاثة طرق:

أ ـ عن طريق الإلحاق: (إلحاق غير المعبر عنه بالمعبر عنه لوقوعهما معاً في نفس الحقل الدلالي أو المفهومي).

ب ـ عن طريق الاستبدال: (وهو فتح المفردة النواة، أو الجملة النواة على قائمة من المفردات والجمل، يمكن أن تستبدل بها في سياق معين يقتضي هذه القائمة أو تلك).

ج ـ عن طريق الوصل: (وصل الجمل ببعضها لاتحادها في المعنى، وإن كان الشكل النحوي مختلفاً وذلك لتحقيق انسجام الخطاب واتساقه).

ب. الخطاب المسهب:

هو خطاب يلاحق المعنى للقبض على الدلالة، أو ليضع القرائن اللفظية والعقلية ليتسع الخطاب إلى أصناف أخرى من النصوص المستنبطة حسب حاجيات السياق الاجتماعي العام. ويغدو الخطاب المسهب، سلسلة من الأجزاء الكلامية المتصلة، بحيث لا يمكن إحداث فصل بينهما وإلا أخلّ ذلك بانسجام النص، بل لا يمكن تغيير موضع جزء من أجزائه إذ من الضروري حتى يحتفظ

---

[5] سورة البقرة: الآية 83.

[6] لسانيات النص ـ مدخل إلى انسجام الخطاب ـ محمد خطابي، ص118.

الخطاب بأنساقه، مراعاة وصل أجزائه وترتيبها، ويوظف الخطاب المسهب ما توافر في حقل المجاز من صور التعبير والتخييل.

يقول تعالى: ﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً، فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس﴾[7].

إن ارتكاز كل جملة ـــ في خطاب الآية السابقة ـــ على جملة سبقتها، ارتكاز السبب على المسبب، والنتيجة على العلّة، وهو ما يؤكد على انسجام أجزاء الخطاب القرآني في هذه الآية بل إن الانسجام مردّه إلى الترتيب المنتظم لجمل الآية، وهو داخل في تحديد الدلالة وحصر المعنى. وقد وثّق من أواصر تركيب الخطاب هاهنا، أدوات الوصل وهي (الكاف في كماء) والفاء في (فاختلط) والهاء في (به) و(حتّى). يقول محمد خطابي معلقاً على خطاب الآية السابقة ومستلهماً من عبد القاهر الجرجاني بعض أدواته في النظم والمجاز: "إنه (أي خطاب الآية السابقة)، مشكّل من جمل متداخلة متعلق بعضها ببعض حتى إنه يستحيل حذف إحداها دون الإخلال بتمام المعنى، كما أنه طريقة إخراج الخطاب، من حيث التركيب، يجعل كل مرحلة متعلقة بالأخرى: "فاختلط"، "حتى إذا"، "وظن أهلها (...) بحيث تقتضي الجمل المفتتحة بهذه الأدوات (الحروف) ما يتم المعنى..."[8] فعماد التركيب المسهب هو الموضوع الواحد المتجزئ إلى عناصر دلالية صغيرة اقتضى التعبير عنها استعمال وسائل الوصل والربط، لتغدو مرتبة منسجمة، ويغدو معها الترتيب جزءاً من الدلالة العامة.

كما أن الخطاب القرآني المتزايد في الطول يحتاج إلى روابط لكي يوثق دلالياً وتركيبياً بين جمله المتوالية، كذلك قد يستخدم للحفاظ على تواتر صوره ومنطقية ترتيب عبارته على ما سماه الزمخشري (بالبيان) حيث يتم ربط العبارات ضمن الخطاب المسهب بأن يكون اللاحق بياناً للسابق، أو الأثر متولداً عن المؤثر، فحين يأتي إلى تفسير آية الكرسي الواردة في سورة البقرة، يحاول أن يقف على إعجازها البياني في تراصف متوليات من الجمل ليس بينها رابط أو صيغة علائقية ظاهرة، إلا أن ثمة رابطاً معنوياً يتمثل في العلاقة السببية الموجودة بين أجزاء الآية الكريمة، يقول محمود بن عمر الزمخشري، شارحاً هذه الظاهرة البيانية المسؤولة عن إسهاب الخطاب: "فإن قلت: كيف ترتبت الجمل في آية الكرسي من غير عطف؟ قلت: ما منها جملة إلا وهي واردة على سبيل المثال لما ترتب عليه، والبيان متحد بالمبيّن (...) فالأولى بيان لقيامه بتدبير الخلق وكونه مهيمناً عليه غير ساه عنه، والثانية لكونه مالكاً لما يدبره. والثالثة لكبرياء شأنه، والرابعة لإحاطته بأحوال الخلق وعلمه بالمرتضى عنهم المستوجب للشفاعة، وغير المرتضى، والخامسة لسعة علمه وتعلقه

---

(7) سورة يونس: الآية 24.

(8) لسانيات النص ـــ مدخل إلى انسجام الخطاب، ص128.

بالمعلومات كلّها أو لجلاله وعظم قدره"[9].

بهـذه المسوّغات الشكلية والمعنوية، يكتسب الخطاب القرآني في عرف الأصوليين والمفسرين أسـباب امـتداده، وإن كان القارئ المتعجل يرى أن ثمّة فصلاً بين عبارات الخطاب، إلا أن النظر العمـيق لالـتحام الدلالـة مع التركيب، أبان بواسطته العلماء ذلك الوصل الممتد بين أجزاء الآيات، وللمفسر محمد الطاهر بن عاشور، التفاتات دقيقة لحضور الوصل داخل الآيات. التي أعتقد أن بينها فصـلاً كمـا هو الشأن في أوائل آيات سورة البقرة، وقد استعان المفسر بقرائن نحوية لتأويل الدلالة الغائـبة، فضلاً على استقراء واقع اللغة المحايث للتنزل الأول، يقول الطاهر بن عاشور في تخريج دلالـة قولـه تعـالى: ﴿أ لم ذلك الكتاب لا ريب فيه...﴾: "وعلى الأظهر تكون الإشارة إلى القرآن المعـروف لديهم يومئذ، واسم الإشارة مبتدأ، والكتاب بدل وخبره ما بعده..."[10]، ويكون ابن عاشور بهـذا الـتأويل قد خرج عن مألوف المفسرين في اعتبار وجود الفصل ما بين "أ لم ذلك الكتاب" و"لا ريـب فـيه..." بيـنما نزع إلى الإشارة في الآية إلى إيضاح الإحالة المقامية، وبالتالي إيجاد مسوّغ نحوي لتأكيد الوصل.

ثـم إن اختلاف البنى المعرفية في مجتمع التنزّل الأول أوجد اختلافاً في إدراك الدلالة واستنباط قرائن الفهم والتفسير.

فالخطـاب الموحّد الدلالة يقتضي متلقياً نموذجياً، لتفكيك رسالته واستنباط المعنى منها، ذلك أن المجـتمع العربي الأول، قد اختلف من حيث قربه وبعده من مكان نزول الوحي، فإذا كان الصحابة يلمحـون المعـنى بالإيحـاء، فـإن الـبدو من الإعراب لا تكفيهم الإشارة، وإنما إسهاب الوصف والتصـوير. يقـول محمـد مفتاح في هذا الموضوع: "إن المخاطبين بالقرآن لم يكونوا على مستوى واحـد مـن الفهم والإدراك ولم يكونوا على درجة واحدة في اتصالهم بصاحب الرسالة، وعلى هذا، فـلا يعقـل أن يتسـاوى إدراك أقرب الصحابه إلى الرسول مع الإعراب الوافدين عليه من مناطق نائـية، فالمقـربون يفهمـون مضـمون الرسالة ومغزاها بالإيحاء والتلميح دون التفاصيل وضرب الأمـثلة، إذ أطـرهم المعرفـية مشتركة، ومن ثمة كانت تكفي الإشارة عن العبارة، وأما من كانوا بعيديـن ثقافياً وحضارياً، فإنهم كانوا محتاجين إلى الإطناب"[11]. فاختلاف حيثيات التلقي أفضت إلى اختلاف نسق الخطاب وشكله.

ج . الخطاب المعطى والممكن:

يقـوم التركيـب اللغوي في الخطاب القرآني ببناء أنسجة تعبيرية تتشكل عبر واقع اللغة لتعيد تشـكيل الواقع اللغوي الجديد، ومردّ هذا التشكل والتشكيل إلى حركية واقع الإحالة أو عالم المراجع

---

(9) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ص386، دار الفكر، ط1، 1977.

(10) تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص173 الدار التونسية للنشر، تونس 1984.

(11) دينامية النص، تنظير وإنجاز ـــ محمد مفتاح، ص203، 205.

وليس شرطاً أن يتغير البعد الدلالي للتركيب كلّه حتى تتغير الإحالة، وإنما قد يقود جملة التغيير في حقل الدلالة المتنوّع، عنصر مهيمن في الخطاب، يضطلع بتغيير وجهة التركيب المعطى، ويكون هذا التغيير مشروعاً بوسائل لغوية أو سياقية عامّة، أو مقامية أو منطقية. وفي ذلك حديث عن التشكيلات المستمرة التي يقوم بها الخطاب القرآني للفكر المعرفي لدى الناس، إذ تعمد القرائن إلى فتح التركيب المعطى على الممكن من الدلالات، بل قد يكون غياب القرينة الصارفة للدلالة الراجحة حاملاً على فتح التركيب القرآني على الاحتمالات الموضوعية وذلك لتعدد الإحالات، وتساوي المراجع في تخصيصها من قبل الدال، وهو العنصر الذي أخرج الخطاب من خطاب معطى إلى خطابات ممكنة، وقد أشار المفسر الفخر الرازي إلى هذه الفكرة حين قدم إلى تفسير قوله تعالى من سورة البقرة: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه...﴾[12].

يقول الفخر الرازي: "فاعلم أن قوله (ليحكم) فعل لابدّ من استناده إلى شيء تقدّم ذكره، وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة، فأقربها إلى هذا اللفظ: "الكتب، ثم النبيّون، ثم الله، فلا جرم إن كان إضمار كل واحد من هذه الاحتمالات تخص بوجه ترجيح، أما الكتاب فلأنه أقرب المذكورات، وأما الله فلأنه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة، لا الكتاب، وأما النبي فهو المظهر، فلا يبعد أن يقال: "حمله على الكتاب أولى، أقصى ما في الباب أن يقال: الحاكم هو الله، فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز إلا أن تقول: هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين: (أنه مجاز مشهور يقال: حكم الكتاب بكذا، وقضى كتاب الله بكذا (...) وإذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكماً (...) و(الوجه الثاني) أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله"[13].

إن القرينة اللغوية المتعلّقة بالقرينة المنطقية، جعلت خطاب الآية الكريمة متعدّد المراجع، وأن الذي عضّد من هذا التعدد في الإحالات، هو وقوع عناصر من الفئة نفسها التي ينتمي إليها العنصر (يحكم)، وهي (بعث، أنزل، اختلف) في نفس السياق الخطابي إلا أن هذه العناصر لها إحالات واحدة كونها جاءت معها قرائن واضحة لا تقبل التأويل.

وقد خاض الزمخشري كذلك في مسألة تعدد الإحالات وفتح مجال الخطاب القرآني على الممكن من الاحتمالات التي يقتضيها سياق التركيب، وإن كان ظاهر الخطاب يوحي بعود (الضمير)، على القريب من الصيغ شريطة وجود تطابق في العدد والجنس، إلا أن كثرة تأمل في سياق الآية اللغوي يقود إلى صعوبة رد (الضمير) على أحد العناصر السابقة له. يقول تعالى في سياق حديثه عن بني إسرائيل وحثّهم على ذكر النعمة التي أسبغها عليهم: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾[14]. يذهب الإمام الزمخشري إلى عقد احتمالات ثلاثة

---

(12) سورة البقرة: الآية 213.

(13) التفسير الكبير، محمد فخر الدين الرازي، ج6، ص15، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981.

(14) سورة البقرة: الآية 45.

لعود الضمير (ها) إما إلى لفظ (الصلاة) أو (الاستعانة) أو إلى ما سبق من خطاب الله لبني إسرائيل[15]. ويقوم الضمير هاهنا بوظيفة ربط أجزاء الآيات وذلك باستحضار عنصر سابق في خطاب لاحق أو خطاب سابق في خطاب لاحق[16]، وذلك على أن التركيب يحتفظ بانسجام عناصره مع كل تأويل أو مع كل إحالة إلى أحد المراجع الثلاثة المذكورة في خطاب الآية، ويكون تحديد الدلالة المستنبطة من التركيب متساوقاً ومقام المتلقي العام، وبذلك فالخطاب القرآني يقسّم عالم الدلالة إلى قسمين: عالم دلالي مغلق يتمثل فيما ورد من الآيات محكم الإحالة، والتي تخص أساساً الأطر الثابتة في حياة الناس، والتي لا تقبل تبديلاً أو تغييراً إلا في حدود ما أشار إليه علماء أصول الفقه، من تأسيس الفروع على الأصول يسعى التأويل فيها إلى تضييق مجال سبب النزول وتخصيصه بالبحث عن قرائن شكلية ومنطقية يتحدّد عبرها حقل المراجع. أما العالم الدلالي الثاني الذي يشير إليه الخطاب القرآني عبر نصوصه فهو عالم مفتوح تنهض على فتحه الآيات التي عددّت من القرائن المتشاكلة، أو أخفت أية قرينة لتحديد الدلالة وتخصيص الإحالة، وهي ذات نسق خطابي يتتبّع الدلالة في انفتاحها الدائم المشاكل لانفتاح عالم الإحالات والمراجع.

الخطاب القرآني في كثير من وجوهه: خطاب لغة وليس خطاب معنى، وإن كان المعنى منوطاً باستخراج الحكم وبيانه، إلا أن اللغة تُحيل على نسقها الداخلي، وعلى ملفوظها الصوتي، لتتكئ على وصف السلطة المعرفية المصدرة للخطاب وعلى الكيفية الصوتية التي قيل بها، وهو بذلك (أي الخطاب) يقع ضمن فعالية الكلام بين باث ومتلق، إذ كلما اعتنى الباث بنسق خطابه، واعتنى الخطاب بروافد دلالية هي حصيلة تقاطع حقول من الإحالات المختلفة، التي تطلب قراءات متعددة تتأسس على رؤى خاصة، تأخذ أدواتها من أنساق معرفية مختلفة كالمنطق والنحو والبلاغة، واللغة في الخطاب القرآني، بمفهوم الأصوليين، ليست حاملة للمعنى بقدر ما هي حاملة للوعي بحصول المعنى ومظاهره المتعددة، فهي إذ تُحيل على المرجع في عالم الأشياء والأفكار والمفاهيم تحيل أيضاً على النسق التعبيري أو إن شئنا على الخلفية الفلسفية في التشكيل والإنشاء ولذلك فإن التعامل مع اللغة في هذا المجال من الدراسة، يقتضي الأخذ بالأطر العامة التي وقفت وراء اهتداء الناس — وقت النزول الأول — إلى صياغة عباراتهم على النحو الذي أضحى شائعاً لديهم، والذي غدا فيما بعد معجماً لخطاب القرآن الكريم.

د. الخطاب الموازي:

ويكتسب الخطاب المفتوح، دلالته في إخراج النص من ظاهر دلالته إلى تأويل صيغته اللغوية، بحيث يشمل الجلالة المستنبطة من دلالة ظاهر النص. يقول تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً﴾[17]. فالدلالة التي أشار إليها الخطاب

[15] الكشاف، ج1، ص278.
[16] لسانيات النص — محمد خطابي، ص174، ب.
[17] سورة الحشر: الآية 8.

الجديـد هو أن الفقراء المهاجرين، أو الذين صاروا فقراء من المهاجرين لهم نصيب من الفيء. كما أن الأمـوال التي تركوها خرجت عن ملكهم فلم تعد مستلزمة لهم. كما أن الخطاب المتضمن ضمن النص القرآني أو الحديث النبوي، يحدد دلالات مصاحبة غير مقصودة لذاتها، ولكنها امتداد للدلالات المحمولـة ضـمن هذا الخطاب وهي إمّا أن تكون دلالات موازية لدلالة محمول الخطاب في تواز إيجابـي، وتـرتفع إلى أن تزاحم الدلالة النصية لتكون المقصودة في الحكم، أو موازية له في تواز سـلبي، وفـي الحالتيـن كلتيهما قد يتصدر الخطاب الموازي تأويل الأصوليين بحسب قوة القرائن المـتوفرة حول النص، ولتداخل الوقائع في العلل، يقول عبد القادر عودة وهو يشرح دلالة الموافقة: "هـي المعنـى الذي يفهم من روح النص ومنطقه، فإذا دلّت عبارة نص على حكم في واقعة ما لعلّة اسـتوجبت هـذا الحكم، فكل واقعة أخرى من جنسها تدخل تحت مفهوم النص إذا توفرت فيها علّة الحكـم، وكانت مساوية للواقعة التي جاء بها النص أو أولى منها بالحكم، على أن تكون المساواة أو الأولويـة متبادرة إلى الفهم دون حاجة لقياس أو اجتهاد"[18]. ويرسم اللفظ في الخطاب القرآني حقلاً آخـر مـن الـدلالات تخرج عن ظاهره لتدفع خطاباً آخر إلى السطح لكونه هو الأقرب إلى التأويل والمقتضـى من النص، يقول تعالى: ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم﴾[19]، فالخطاب الذي يقتضيه النص هو: "حـرم عليكم الزواج من أمهاتكم "وهي صيغة لا يصح الخطاب الأول دونها، يقول عبد القادر عودة كذلـك: "فهذه الصيغة (أي صيغة الآية) قد يفهم منها معان كثيرة ولكن لا يمكن أن تصح وتستقيم إلا إذا فهمـت علـى أن الـتحريم المقصـود منه الزواج"[20]. وقد أضمر لفظ (الزواج). الذي أوّل في الخطـاب المـوازي للدلالة على أن الزواج من الأمهات شديد التحريم إلى درجة أن الله تعالى ترفّع عـن ذكـره وأومأ إليه إيماء. وثمة لطائف أخرى تقتضي إضمار الخطاب المنوط به الحكم كالدلالة علـى عمـوم اللفـظ، من ذلك قوله ﷺ: "لا صيام لمن لم يبيّت الصيام" وقد تناوله علماء أصول الفقه لبـيان وجـه العمـوم في الحديث، إذ: "ظاهرة (أي ظاهر الحديث)، ينفي صورة الصيام حساً، لكن وجـب ردّه إلى الحكم وهو نفي الإجزاء أي لا يجزي صوم من صام بدون أن يبيّت النيّة بالصوم... وقيل: إنه عام ينفي الإجزاء والكمال..."[21].

فالخطـاب الموازي يشتمل على بلاغة اللغة وقدرتها في التعبير على دلالتين معاً: دلالة ظاهرة يحملها سطح الخطاب، ودلالة خفية يحملها خطاب مواز، اقتضت ضرورات تشريعية وعرفية لغوية أن يعبر باللفظ، ويقصد بدلالته السياقية لفظ آخر.

ويظـل الخطاب القرآني و_ الخطاب النبوي _ يكيف أدواته بحسب متطلبات القراءة، على أن الإطـار العـام للفهم والتأويل لن يغيّر من كون الألفاظ هي مفاتيح استنباط الدلالة والحكم ولن يغير

---

[18] التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص187. دار إحياء التراث العربي، ط4، بيروت.

[19] سورة النساء: الآية 23.

[20] التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص188.

[21] استنباط الأحكام من النصوص، أحمد الحصري ص157، دار الجيل، بيروت، ط2.

من صيغها المعجمية، إلا أن السياق اللغوي المحمولة ضمنه هو الذي يدفع بها إلى تغيير حقولها الدلالية مع كل قراءة واعية تأخذ بمعطيات النص ونظامه الخطابي الدقيق وحيثيات الإسقاط وظروف القارئ المعرفية والعلمية، ذلك أن القارئ يهتدي إلى استنباط أحكام هي من النص الديني تستجيب لمقتضيات معرفية وعلمية يؤمن بها ويعتقد في وجاهتها ونجاعتها. ولذلك رأينا الاختلاف البيّن بين جمهور علماء الأصول والتفسير في فهم النص وتأويل المقاصد منه، بدءاً من أبي حامد الغزالي ذي الرواسب العلمية المعرفية إلى الزمخشري ذي الرواسب البلاغية اللغوية، وهكذا يبقى النص في إنتاج مستديم للدلالات والأحكام.

كما أن الاهتمام بالنص الشرعي لم يتوقف على الجانب الدلالي والقيمي فيه، وإنما قاد الوعي اللغوي العلماء إلى الاهتمام بشكلية النص ولغته، وأكدوا ـ على دور النسق التعبيري في تيسير الاهتداء إلى الحكم، ولذلك وظفوا علوم اللغة جميعها لخدمة النص وبيان تعلقات البنية التعبيرية مع البنية الدلالية، كما أنهم شدّدوا على ضرورة الإلمام بالمداخل الكلامية من علم ومنطق، بل وجعلوها في مقدمات مصنفاتهم الأصولية"[22]، لوعيهم أن هذه العلوم قد نشأت في حضن النص وتشكلت ضمن متونه الشرعية، وهي الآن ترتد إلى نفس النص لتخدم جوانبه الشكلية والمعنوية.

إن الخطاب القرآني ـ على وجه التخصيص ـ نوّع من أنساقه التعبيرية بحسب تنوّع الموضوع أو الحكم، فقد يكون الخطاب موجزاً، فيأتي بصيغ قليلة للتعبير عن الدلالات الكثيرة والعميقة، ويسوق لطائف بلاغية في حسن التعبير والإنشاء والإحاطة بالمعنى والقبض على الدلالة، كما يكون الخطاب مسهباً في تعداد الصور، فيأتي حافلا بالصيغ المتوالية عن طريق الروابط اللفظية والمعنوية وأدوات الوصل التي تعمل على ربط السابق باللاحق من الآيات.

أما الخطاب المعطى والممكن: فهو خطاب القرائن التي تحول النص إلى نص آخر، بمعنى أن وجود القرائن أو انعدامها يطلق من قيد الحقل المرجعي للخطاب، وذلك بفتح حقول أخرى لإحالات إضافية ممكنة. وقريب من الخطاب الموازي الذي يطلب وعياً لغوياً ببنية النص التعبيرية، ومعرفة لطائف أسلوب العربية التي توظف جميع إمكانيات الكلام للتعبير عن المعنى، بدءاً بملاحظة الحرف كصوت مفرد إلى ملاحظة النص كنسق منسجم ومتسق، بمعنى أن الوحدة الدلالية ـ في الخطاب الموازي ـ تنطلق من (أصغر فونيم) إلى أكبر تركيب (النص)، كما أن التوازي في الخطاب هو استدعاء لخطابات أخرى. عبر إعمال النظر في صيغة اللفظ (الألفاظ) وهمينته في قيادة السياق اللغوي إلى نحو معين من خطاب المعنى أو خطاب الدلالة.

2. الخطاب القرآني والدلالة:

إن النص القرآني هو نص مجتمع بكل وضعياته الدقيقة، والمجتمع في حركيته المستديمة ينبني على أمور ثابتة تشكل المجرى الواحد الذي يحدّ تلك الحركية أن تنحرف يميناً أو شمالاً، وأمور

---

[22] انظر مثلاً إلى مقدمة الآمدي سيف الدين ـ في كتابه، الأحكام في أصول الأحكام. ج1-ص15.

متغيّرة يعبّر فيها المجتمع عن سنة التطور التي هي سنة كونية تسري على جميع الكائنات والموجودات، ولقد ساق القرآن الكريم ضمن آياته مصطلح "الآيات المحكمات" و"الآيات المتشابهات" وشرح بشكل بياني دلالة كل مصطلح. كما قرن مصطلح "المتشابهات" بحركية ذهنية هي أس كل تطور ونعني بها "التأويل" قال تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكّر إلا أولوا الألباب﴾[23].

ولقد خاض علماء الأصول مسألة "التأويل" وبحثوا فيما ورد من النصوص متشابهاً، فنفى جوازها بعضهم وذلك بأن وقف في قراءة الآية عند ﴿ما يعلم تأويله إلا الله﴾ واعتبر (الواو) بعدها استئنافية، بينما يذهب جماعة من المتأخرين من العلماء إلى اعتبار (الواو) واو عطف وبالتالي فهم يثبتون أن للراسخين في العلم حظاً في معرفة المتشابه وتأويله، وخاصة أصحاب التفسير بالرأي من المعتزلة. وينقل صاحب كتاب: كشف الأسرار، قول الإمام القتيبي: "لم ينزل الله تعالى شيئاً من القرآن إلا لينتفع به عباده ويدل به على معنى أراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق فيه فائدة..."[24]. والحقيقة، أن النص القرآني، هو نص تصوير وتجاوز في الوقت نفسه، فهو إذ ينقل وضعيات المجتمعات قبل الإسلام، فهو يدعو إلى تجاوز ما نبا في هذه المجتمعات عن الفطرة السليمة، ويترك في الوقت ذاته صياغة خطاب يحتفظ بفحوى الدلالة النصية للمجتمعات التي ستأتي لقراءة النص، بما بثّه من قرائن تقف إلى جانب ما عن في بنية اللغة من تطور وفي تراكيبها من جدة، بل إن محمول أحكام القرآن ودلالاته إنما هي اللغة التي تحدد ما ورد من الآيات محكماً، فهي تبسط المعنى تبسيطاً واضحاً ظاهراً لكونه جاء ليعبر عن حالات ثابتة في المجتمع أو في النفس.

كما أن اللغة، تتطلب إمعاناً وتأملاً في نسقها التعبيري، عندما تعبر عن حالات تجاوز إذ تخلق وضعيات جديدة، فيأتي الخطاب يحمل تبايناً في التشكيل اللغوي لتباين الوضعيات المعبّر عنها بآلية التأويل، وإذا جئنا لتحديد المتحصل عليه من فعل التأويل في اقترانه مع النص القرآني، فإن ثمة أصنافاً من الخطاب باعتبار وجه الدلالة المعبّر عنها، لا باعتبار نسق التركيب الموضوع ضمنه، من تلك الأصناف التي تناولها علماء أصول الفقه: الخطاب المحكم أو خطاب المعنى، والخطاب المقيد أو خطاب المعنى والدلالة. والخطاب المتباين أو خطاب خلق "الوضعيات"، والخطاب المركب أو خطاب الدلالات، وفي حقيقة الأمر فإن مرد هذه الأصناف جميعها إلى صنفين هما: الخطاب المحكم، وآخر في الخطاب المتشابه، وبعد كثرة تأمل وترداد نظر، بدا لنا أن الخطاب القرآني

[23] سورة آل عمران: الآية 7.

[24] ذكره صاحب كتاب "كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: الإمام علاء الدين البخاري (ت.730هـ، ج1، ص 54. نشر دار الكتاب الإسلامي القاهرة: 1976.

يصنف باعتبار أدائه للدلالة إلى تلك الأصناف التي سنبسط فيها القول، ونسوق أمثلة من نصوص القرآن الكريم لتوضيح الجزئيات التي تميز تلك الأصناف جميعها وهي لا تخرج عن إطار ما وضعه علماء أصول الفقه في طريق استنباطهم للأحكام، وتعيينهم لأشكال مختلفة من أصناف الخطاب القرآني.

أ. الخطاب المحكم:

لعلّ مقصد النص القرآني، الإرشادي والتبييني، لتشكيل مجتمع قرآني، هي التي أوحت إلى كثير من المفسرين والأصوليين إلى اعتبار النص القرآني نصاً محكماً وليس فيه متشابه، بل إن علّة التكليف بالفهم الواضح والدلالة الظاهرة من النصوص الشرعية أفضت منطقياً إلى أن النص القرآني محكم الآيات واضح الدلالات لا مكان للتأويل فيه، ينقل أحمد حجازي السقا رأي الزمخشري، في هذا الموضوع حيث قال: "لو كان كله (أي القرآن الكريم) محكماً لتعلّق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عمّا يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق التي لا يتوصّل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء، والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه"[25].

إن وجهة النظر هذه، وإن كانت تنبني على أدلة من خارج النص، إلا أن الواضح فيها أن القول بالنص المحكم فقط لم يكن ليحتل وحده مساحة الفكر الديني العربي القديم، بل إن النص القرآني في وضوح آياته قد أبان عن وجود المحكم والمتشابه من التراكيب اللغوية الحاملة للأحكام والدلالات، والخطاب المحكم في عموم مفهومه، هو خطاب معنى لا يقبل التأويل أو احتمال أكثر من حكم واحد لأنه متعلّق بقضية لا تقبل التبديل أو التغيير. يقول عبد القادر عودة وهو يشرح الخطاب المحكم: "هو ما دلّت صيغته دلالة واضحة على معنى لا يقبل إبطالاً ولا تبديلاً، ولا يبقى معها احتمال التأويل. والمحكم لا يقبل الإبطال والتبديل، لأن الحكم المستفاد منه حكم أساسي من قواعد الدين كعابدة الله وحده، والإيمان بكتبه ورسله أو لأنه من أمهات الفضائل لا تختلف باختلاف الأحوال، كبر الوالدين والعدل، أو لأنه حكم فرعي جزئي أيده الشارع، كقوله تعالى في قاذفي المحصنات: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾، والمحكم لا يقبل التأويل لأنه مفصل ومفسّر لا مجال معه للتأويل"[26].

فالخطاب المحكم اكتسب وضوح دلالته في شكله التعبيري بالأساس وهو يتعلّق بـ:

أ ــ النسق التركيبي: إذ يخلو هذا النسق من القراءات النحوية المتباينة، ومن غرابة العناصر اللفظية المشكلة له، كما أن الإرجاع الإحالي دقيق.

ب ــ الدلالة النسقية: دلالة على وضع ثابت أشبه بالقانون الذي لا يتغير أو ينتهي، ولذلك كان

---

[25] لا نسخ في القرآن ــ أحمد حجازي السقا ــ ص45، دار الفكر العربي، ط، 1978.

[26] التشريع الجنائي الإسلامي، ج1، ص191.

المحكم دالاً على الأطر الثابتة في حياة الناس ومعتقداتهم.

ج ـ الإسهاب في التعبير: الخطاب المحكم يتجاوز دائرة التأويل إلى دائرة الإسهاب في إبداء الحكم وإيضاح الدلالة، ولذلك يأتي معنياً بالتفصيل والشرح.

ويبقى الخطاب المحكم، يعنى بصياغة ألفاظه على النحو الذي يقدم من خلاله المعنى إلى المتلقي غير النموذجي، ذلك أن النص القرآني يحافظ على القدر الذي يتوصل من خلاله القارئ إلى الفهم ومعرفة الدلالة، خاصة ما تعلّق بأمور العقيدة وأمور العبادات، وإن كان النص النبوي الشريف الصحيح، يقوم في كثير من المواضع بتعضيد حكم النص القرآني، وإسناد مقصديته الدلالية، وذلك بما يقدمه من تخصيص أو توضيح أو تفسير.

ب. الخطاب المقيّد:

وهو خطاب القرائن إذ لا يبين عن المعنى إلا بعد ضم القرائن لبعضها، فهو مقيّد الدلالة، ويسوق علماء الأصول مثال مدّة الحمل عند الأم، فهي قد تكون ستة أشهر، إذ نص القرآن الكريم أن حمل الولد وفصاله ثلاثون شهراً، وفي موضع آخر نص أن الوالدات يرضعن أولادهم حولين كاملين، وكما تكون القرينة من داخل النصوص القرآنية، قد تكون كذلك من خارجها، ويطلق الأصوليون على هذا النوع من الخطاب "المفسر" ويعرف بأنه ما دلّت صيغته دلالة واضحة على معنى مفصل لا يكون معه تأويل.

فالخطاب المقيّد بالقرائن هو خطاب محكم إلا أن إخراج الحكم وبيان دلالته يحتاجان إلى خطاب قرائن شارحة، مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق﴾، فهو خطاب تضمن لفظ "الحق" الذي به أخرج طائفة من الجرائم يستحق أصحابها عقوبة "القتل"، ليأتي الحديث الشريف كقرينة نصية ليفصل ما أجمل في خطاب الآية، فيقول عليه الصلاة والسلام: "لا يحل قتل امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، وكفر بعد إيمان، وقتل نفس بغير نفس".

والخطاب المقيد هو خطاب مسند ـ في توضيح دلالته ـ إلى خطاب آخر يمثل جملة القرائن التي تجعل خطاب الآية مقيداً بها، ومن حيث قوّة الحكم المحمول ضمن الخطاب المقيد إذا اجتمع مع الخطاب المحكم في سياق نصي واحد، يرجح الخطاب المحكم لخلوّه من القرائن الصارفة لوجه الدلالة، يقول أحمد الحصري: "... وإذا تعارض المفسر (المقيد) مع المحكم كان المحكم هو الراجح"[27].

وعلى العموم فإن النص القرآني هو نص منسجم التراكيب والدلالات، ينطق فحواه الوضع المحايث لفعل القراءة والتفسير، وهو في الوقت ذاته نص منفتح على النصوص الشرعية الأخرى، كون تلك النصوص (النبوية) نصوصاً شارحة، ومقدمة للقرائن التي تنحسم معها وجوه الاختلاف، ويتضح بها الظاهر من الخطاب القرآني.

---

(27) استنباط الأحكام من النصوص، ص316.

كما أن الخطاب المقيّد أو المفسر بمفهوم الأصوليين، هو خطاب متداول بين النص الواحد (القرآن الكريم) أو بين النصين (نص القرآن ونص الحديث) فلا نصوص أخرى تدخل لتقديم القرائن إلا جهد العالم في تقريب النصوص من بعضها، أو تعضيد النصوص بعضها لبعض، واستخلاص الحكم والدلالة، من ذلك التقريب أو التعضيد. يقول أحمد الحصري في هذا الموضوع: "الأدلة المفسرة تكون كما بيّنا من القرآن والسنة فلا تفسير يقطع التخصيص والتأويل إلا مع عهد الرسولﷺ"[28].

والخطاب المقيّد في تصريف دلالته، بالقرائن، يحيل في بنيته التركيبية إلى أنساق القرائن التي يسوقها الأصولي لإيضاح الدلالة، وقد يكون عنصر واحد يمثل بؤرة القرائن المحيطة بالخطاب كما في لفظ "الحق" في الآية الكريمة التي سقناها للتدليل.

ج . الخطاب المتشابه:

وهو خطاب اللغة، ذلك أن التركيب النسقي هو الذي ينقل الخطاب من خطاب ظاهر الدلالة إلى خطاب مؤول للدلالة، وإن كان الخطاب القرآني يعتمد السياق اللغوي لفهم مقصديته، إلا أن الخطاب المتشابه ــ منه ــ يعتمد أساساً القراءة اللغوية العميقة لفحوى السياق التركيبي، مستثمراً في سبيل ذلك كل أدوات اللغة في التفكيك والتعليل، مقرناً القراءة اللغوية الإجرائية بقراءة ذهنية منطقية أساسها التأويل. وقد وضع علماء أصول الفقه الخطاب المتشابه تحت مصطلح عام هو الخطاب غير الواضح، ويتضمن "اللفظ الذي لا يتضح معناه مطلقاً أولاً يتضح معناه في بعض المدلولات التي تدخل في معناه، فغير الواضح قد يكون كذلك، لأنه غير بيّن في ذاته... وقد يكون عدم الوضوح ليس في ذاته بل من تطبيقه على بعض المدلولات..."[29].

والحقيقة أن الخطاب المتشابه، لا يمكن أن يكون معناه خفياً مطلقاً إلا ما ورد من الحروف المقطعة في أواخر بعض السور وهي في اعتقادنا لا تتعلق بدلالة تكليفية، وإنما تعود لأمور أقرب إلى الإعجاز البلاغي والأسلوبي، ووجه التدليل على أن الخطاب المتشابه خطاب ظاهر لمن امتلك أدوات الإظهار، هو نص الآية الكريمة: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه...﴾، والقلب هو مصدر التشكيك والفتن ولم يقل الشارع تعالى: ﴿فأما الذين في عقولهم زيغ...﴾، دلالة أن العقل أداة في حقل التأويل به يكتسب الخطاب منطقه وتعصم الدلالة من الانحراف والتشويه، ثم إن مناط التكليف من سوق الخطاب هو إيضاح الدلالة ووجود أدوات الوصول إليها وتوافرها عند من اجتهد في امتلاكها وتحصيلها، ويتنافى ذلك مع إخفاء دلالة بعض النصوص في الخطاب القرآني إخفاء مطلقاً.

إن أساس الخطاب هو وجود ثلاثة أطراف لتحقيق الفاعلية المقصودة وهذه الأطراف هي:

---

(28) المرجع السابق، ص314.
(29) المرجع نفسه، ص318.

المخاطب والمخاطب والسياق، وإذا جزمنا جدلاً أن المخاطب في النص القرآني هو الله تعالى متخذاً شخص الرسول ﷺ، لتبليغ الخطاب، عرفنا ما يعتري هذا الخطاب من توضيح وكشف وتأويل، لأن لغة المشافهة، وهي لغة التبليغ الأولى، يصحبها كثير من أدوات الإيضاح والقصد، كالإيماءات والعلامات الفيزيولوجية كتقطيب الجبين أو انشراح الأسارير...، ولذلك فإن مقصدية الخطاب القرآني تتغير من مخاطب عاصر التنزيل، إلى مخاطب لم يعاصره ولم يشاهده، لتحديد طبيعة الخطاب خاصة ما تعلّق منه بالمحكم والمتشابه؛ إذ أن التمييز بينهما يعود في الأساس إلى مقتضيات السياق، أو ما صاحب الخطاب من ظروف محيطة وهي ما تسمى في حقل علوم القرآن بـ"أسباب النزول". يقول أبو حامد الغزالي: "واعلم أن كل مقيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره، حيث يكون دليلاً وتنبيهه بفحوى الكلام على علّة الحكم، كل ذلك بيان"[30]، وهي إشارة دقيقة إلى قدرة النص على أن يتناسل مع داخله، فيفرز الخطاب المتشابه آليات داخلية، ينكشف ما فيه من غموض وترجح الدلالة المقصودة. وهو ما يقحم القارئ كطرف مساهم في استجلاء غوامض النص، ويعد "المحكم" رافداً مهماً في تأويل المتشابه من النصوص "وكأن القانون الذي اتفق عليه العلماء، هو ضرورة رد المتشابه إلى المحكم أي تفسير "الغامض" استناداً إلى "الواضح"، ومعنى هذا القانون أن العلماء ــ على خلافاتهم الأيديولوجية حول هذه القضية وغيرها من القضايا ــ قد اتفقوا على أن النص هو معيار ذاته، فالواضح المحكم يعد بمثابة "الدليل" لتفسير الغامض المتشابه وفهمه"[31]. فالنص القرآني في كثير من مواضع آيات له معجمه الخاص، وهو بذلك يؤسس لتفسير ذاتي، وقد أشار السيوطي إلى أن العلماء قد نصّوا على أنه من أراد تفسير الكتاب طلبه أولاً في القرآن، فما وجد مجملاً في مكان فقد فصّل في مكان آخر، وما اقتضب في موضع بسط في موضع آخر"[32]. وقد نقل الزركشي تفسير النبي ﷺ للآية: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾، فقال: الظلم هو الشرك، واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾[33].

ويفتح الخطاب المتشابه النص على التأويل ليس في مستواه اللفظي المفرداتي، وإنما في مستواه التركيبي السياقي، ويفرز التنزل الأوّل تنزلاً ثانياً ليتقاطع مص القراءة مع نص القارئ (المفسر) ويغدو البحث عن القرائن المصاحبة لصرف التركيب إلى دلالته المؤولة، هو بحث عن تخصيص العموم، لأن ما ورد عاماً من الألفاظ في سياق خطابي معيّن، يخضع إلى تقييد ما أطلق فيه، وتفصيل ما أجمل فيه كذلك، وقد اهتدى علماء التفسير والأصول إلى أن التنزل الثاني ينصرف بأحد الطرائق الآتية.

أ ــ نص التأويل: ويعني إيجاد تصريف عقلي لدلالة تركيب خطابي في نص تشريعي، ويكون

---

(30) المستصفى من علم الأصول، الغزالي أبو حامد، ص367.

(31) مفهوم النص ــ دراسة في علوم القرآن، حامد نصر أبو زيد، ص178.

(32) انظر: الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، ج2، ص175.

(33) انظر: البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي، ج1، ص14-15.

بالتفسير اللغوي للتركيب، أو التفسير التعضيدي، وذلك بالبحث عن مرتكزات أخرى داخل النص تزيل ما أجمل منه أو أطلق أو غمض.

ب ــ نص الإلحاق: وهو نص القياس، وهو أداة عند الأصوليين في إلحاق الوقائع الحادثة بالوقائع التي نصّ عليها الخطاب التشريعي، فتكون الوقائع الحادثة فاعلة في النص بحيث يتسع مجاله الخطابي المقيد ليشمل تلك الوقائع.

ج ــ نص الاجتهاد: وهو نص محدث من النص التشريعي، يأتي ليضع امتداداً آخر للنص (القرآني أو النبوي) يشمل أموراً نفعية لم ترد الإشارة إليها في النص، كما هو شأن المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي.

ويمكن تخطيط هذا التأسيس المعرفي للخطاب التشريعي عند الأصوليين والمبني على أساس تأويل النص المتشابه في القرآن الكريم على النحو الآتي:

نص القراءة ← نص القارئ

التنزل الأول ← التنزل الثاني

↓ ↓

دلالة عامة — دلالة خاصة

↓ ↓

النص المتشابه — النص المؤول

↓ ↓

المؤسسة الدينية — المؤسسة الاجتماعية

(مقصدية الذات العليا) — (تأويل المقصدية)

↓ ↓

النص القرآني والنبوي — النص الأصولي

← نص التأويل (التفسير)

← نص الإلحاق (القياس)

← نص الاجتهاد (تأسيس لنص ثاني)

والحقيقة العلمية لهذا التخطيط، تأسس على قدرة النص في إنتاج نصوص أخرى هي امتداد منطقي له، وتبقى الآليات المستخدمة في الإنتاج هي محل تنوع وتعدد واختلاف بين جمهور الأصوليين بحسب تنوع المناهج وتمايز المقاصد. وسيظل النص التشريعي (القرآني والنبوي) يطلب قراءات جديدة، أو تنزلات متوالية تحقيقاً لخلود الشريعة وشموليتها لمناحي الوجود والحياة، وتجدر الإشارة إلى أن النص القرآني على الخصوص ــ هو نص خطاب بمعنى أنه يتضمن أطراف الخطاب المعروفة من متكلم ومتلق ورسالة ووسيلة اتصال وما يتعلق بها من تواضع على شفرات

معينة، إلا أن النص القرآني يركّز على المتلقي، ولذلك يحشد علامات، أو آليات لغوية تخصّ المتلقين مثل كثرة دوران أدوات النداء فيه الخاصة، بالنبيّ أو الناس أو أهل الكتاب أو الكافرين...[34].

ولما كان النص يتحوّل إلى خطاب بفعل بروز نظامه اللغوي الخاص، كانت الأنساق اللغوية، مؤسسة على عرف اجتماعي تفرض توازياً بين البنية اللغوية للنص والبنية الاجتماعية، وهو ما تشتغل عليه التداولية كمنهج تحليلي لإيضاح السمات المشتركة والمقربة بين البنيتين، ذلك أنه لا جدوى من نص لا يحقق بعده الاجتماعي، ثم إنّ نزوح البنية الاجتماعية إلى التغير والتطور بمنحييه الإيجابي والسلبي ــ يغدو كمؤشر إلى ضرورة إيجاد توازي آخر بين النص كنظام لغوي ذي أنساق مختلفة من التعبير، وبين التأسيس الاجتماعي الجديد وما يفرزه من أنماط حديثة في الفكر والثقافة. ومعنى ذلك أن الخطاب القرآني سينتج جملة من الخطابات التي تتسابق لتحقيق التوازي المطلوب منها. ويمكن أن يأتي هذا التوازي في الأشكال الخطابية الآتية:

1 ــ الخطاب المتشاكل أو خطاب المعنى والدلالة: وهو خطاب يعاين وضعاً اجتماعياً فيحقق دلالته فيه، ثم يتجاوزه ليفتح المعنى على الدلالة نذكر من ذلك قوله تعالى من سورة البقرة في آيات الصيام: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾، فالمعنى المحمول ضمن هذه الآية هو تحليل الجماع ليلة الصيام، أما الدلالة التي حققها هذا الخطاب، فهو أن الجنابة ليست من مبطلات الصيام، إذ إباحة الجماع إلى طلوع الفجر يستلزم كون المجامع جنباً في جزء من النهار[35]. وهذا الخطاب المتأرجح بين المعنى والدلالة، أو بين المعنى القصدي والمعنى الإشاري، هو ما يعرف عند الأصوليين بدلالة الإشارة وهو معنى لازم للنص غير مقصود من سياقه. أو هو خطاب يحمل المعنى ويفتح نسقه اللغوي التركيب على الدلالة أو المعنى الثاني...

2 ــ الخطاب المتباين: وهو خطاب يقوم على تأويل لغوي للتركيب بواسطة إخضاع أحد عناصر هذا التركيب إلى تعيين المراد منه بقرينة لغوية يتم تشكيل وضعية جديدة للتركيب تنتج عن تغيير في حقل المراجع يقول تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق﴾، فالواو تأرجحت هاهنا بين العطف والحال، ولذلك تباينت دلالة الخطاب في هذه الآية بين كون النهي وارداً على ما لم يذكر الله عليه مطلقاً. وبين كون النهي وارداً فقط في حال أنه فسق أي ذكر عليه، حين ذبحه، اسمُ غير الله[36]. فالتخريج النحوي، في هذا الخطاب القرآني، هو رافد تعيين الدلالة، ولذلك، فإن الخطاب، في مثل هذه المواضع، تتراوح حقيقة دلالته بين معنيين متباينين عادة...

3 ــ الخطاب المركب: وهو خطاب يؤدي دلالات غير متباينة، ناتجة عن القراءات النحوية أو الصرفية أو البنيوية للنص، وقد عدد السيوطي ظواهر كثيرة تقف وراء تعدد الدلالات للخطاب

---

(34) انظر: مفهوم النص ــ دراسة في علوم القرآن ــ نصر حامد أبو زيد ــ ص57.

(35) انظر: الإتقان في علوم القرآن ــ للسيوطي، ج2، ص31-32.

(36) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، ج1، ص194-195.

الواحد مثل (الاشتراك) و(الحذف) و(اختلاف مرجع الضمير) و(ترجيح العطف أو الاستئناف) و(التقديم والتأخير)[37]، وغيرها من الظواهر التي تفتح الخطاب القرآني على دلالتين على الأقل، من ذلك قوله تعالى في آيات الوضوء والطهارة: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾، والشاهد في هذه الآية هو قراءة (وأرجلكم) إما بالفتح فتأخذ حكم الوجوه والأيدي وهو الغسل أو الكسر فتأخذ حكم الرؤوس وهو المسح.

كما تعمل القراءة النبرية للخطاب القرآني على إيضاح دلالة الآيات والكشف عن مفهومها بشكل صحيح غير مبهم ولا غامض، من ذلك قوله تعالى في سورة يوسف: (قالوا فيما جزاؤه إن كنتم كاذبين قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه﴾. فيتضح معنى الآية بتحقيق نبر قوي على (قالوا جزاؤه). وتزداد حدّة الخطاب المركب إذا احتمل تركيبه اللغوي معنيين أو أكثر ظاهرهما التباين، وهو ما يعرف في حقل أصول الفقه الإسلامي بالخطاب المشكل وهو ناتج "من مقابلة النصوص بعضها ببعض، بأن يكون كل نص على حدته ظاهر الدلالة على معناه ولا إشكال فيه، ولكن الإشكال في التوفيق والجمع بين هذه النصوص... والطريق لإزالة إشكال المشكل هو الاجتهاد"[38].

ويبقى أفق القارئ المؤهّل، هو المفضي إلى تحديد الدلالة الراجحة بما يهتدي إليه من قرائن داخلية نصية أو خارجية موضوعية، وما يبعث على الاعتقاد أن "فعل القراءة — ومن ثم التأويل — لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ — قبل ذلك — من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"[39].

إن الحكمة الخفية، التي جعلت النص القرآني نصاً منفتحاً على البنى الاجتماعية والثقافية المختلفة، هي التي جعلته يحقق إعجازه البياني في إحداث التوازي الدقيق بين نسقه اللغوي المنتظم ونسق الوجود المتغير، ثم إن تعدد البنى اللغوية داخل نصوصه وورودها على أشكال مختلفة، من التعبير والتركيب، هو مؤشر على تعدد القراء وتعدد القراءات والتي تتأثر — لا محالة — بنسق الثقافة العام المحدد لأسلوب القراءة وأدواتها ومقاصدها.

خلاصة:

إذا كان علماء التفسير من علماء السلف يرتّبون طرق الأخذ من المراجع الخارجة عن النص لتفسيره في أربعة، عن الرسولﷺ، ثم عن الصحابة ثم عن التابعين ثم يأتي التفسير اللغوي[40]، إلا

---

(37) انظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ج2، ص18.

(38) التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، ج1، ص192.

(39) مفهوم النص — نصر حامد أبو زيد، ص182.

(40) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ج2، ص156-161.

أن الأصـوليين بـدءاً بالشـافعي وهو أول من وضع أسس علم أصول الفقه ــ وانتهاء بالملخصات الكـبرى مـع سـيف الدين الآمدي وابن حزم الظاهري يصدّرون كتبهم ومصنفاتهم، بمداخل لغوية يسـمونها ــ المداخـل الكلامـية ــ[41]، لما فيها من علوم المنطق وعلوم العربية، وبإدراك حركية الـزمان وسلطته المعرفية كان الاجتهاد مدخلاً من مداخل إلحاق الوقائع الحادثة بالوقائع الثابتة نصا، بتحليل تأويلي، أساسه التحليل اللغوي لنسق الخطاب النصي.

ثـم كـان المنطق أداة في إحداث إلحاق آخر بين نصين، نص هو الأصل في إبرازه لموضوع غـدا كأنــه لفظ غطاء يضم تحته ألفاظاً تشكل معه حقلاً تشترك جميعها في سمات جوهرية أصلية، ونـص ثانـي هـو الفرع يأخذ دلالة النص الأصل وحكمه للعلّة الجامعة بينهما ولاعتبارات منطقية موضـوعية. ومـا دام حد الحوادث غير منته بل هو ممتد امتداد الحياة، فإن القارئ للنص أو عالم الأصـول الفقـيه سـيطوّر مـن أدوات التحليل وطرائقه، ليكتشف في النص جوانب لم تكتشف من قـبل[42]. علـى أن يسـتكمل هذا القارئ كل وسائل الفهم عقلية كانت أو نقلية، ويغدو "التأويل" عنده طـريقاً لإدراك روح النص ومعانيه الكبرى التي جاءت لتعبر عن عالم الوجود الإنساني، وهو عالم دلالـي ــ بالدرجة الأولى ــ ولذلك فإن أهم أداة في التأويل لدى الأصوليين هي الأداة اللغوية، لكون الـنظام اللغوي الذي صيغ به النص القرآني، قد وفر كل إمكانيات القراءة في أي زمان وعصر، فإذا وجد خلاف في الأصول فإن ذلك مردّه إلى قصور في التحليل، وعجز علمي في إجراء شامل يمس أساسـاً كـل بنـية الـنص أو النصوص المؤولة، بينما تتميز المقاربة التأويلية للخطاب التشريعي، والقرآني بصفة أخص ــ على أنها قراءة موضوعية للنص لأجل تحديد مقصديته، وذلك بما يتناسب وسـياق الإسـقاط العام فحوى النص، والموضوعية عند أهل التأويل لا تعني إثبات زيف الاستنباط السابق لدلالة النص وإنما تعني أن النص، غيّر من حقله المرجعي لتغير ظروف القراءة العامة.

فالسـلف مـن العلمـاء فهمـوا النص القرآني، وفسروا أغلب آياته بآلية إحالية عمادها التواتر اللغوي. فقد نقل السيوطي قول ابن عباسﷺ: "كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعرابيان يختصـمان فـي بـئر، فقـال أحدهما: أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها"[43]. وهو دليل على أن المجتمع الأول، قد أخذ من النص ما يحتاجه وقدر على فهمه والوصول إلى دلالته، وأعرض عمّا ألبس عليه فهمــه ولم يخض فيه برأيه وتفكيره، حتى إذا ازدادت الحياة تعقيداً مع توسع الرقعة المكانية لتطبيق الـنص الشـرعي، كـان حينـئذ اللجوء إلى علوم العقل لا غنى عنه من أجل إعطاء النص امتداده الطبيعـي في التعبير عن مستجدات تلك الحياة فتوسع التأويل "ليشمل النصوص المتشابهة، ويكشف عـن غوامـض الآيات، ويصل ما اعتبر سلفاً مفصولا ليحقق الوظيفة التعضدية في استنباط الأحكام بإسـناد النص إلى النص. وفهم العلماء حينئذ أن الإنسان هو المعني بالنص، إذ تتحقق وظيفية النص

[41] انظر: الإحكام في أصول الأحكام ــ الآمدي (سيف الدين): المقدمة.

[42] مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص240.

[43] انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص113.

بتوفير آليات التلقي الصحيح، وإن انكفأ بعض العلماء إلى محاولة تحقيق وظيفية النص بمعرفة صاحب النص، أي باتجاه معاكس للاتجاه الأول، ومنهم المتصوفة الذين أولوا المدلول على خلاف المعتزلة الذين أولوا الدال، فتشكل لدى كل فريق معجم مختلف لألفاظ النص القرآني، بل ومتناقض في كثير من فصوله قوامه التأويل الذي فرضته قراءة خاصة اقتضتها ظروف العصر وبنية التفكير الإسلامي آنذاك.

وما تجدر الإشارة إليه في تحديد أصناف الخطاب عند الأصوليين، هو أن النسق التركيبي يتحدد وفق السياق التخاطبي، إذ كلما نزعت الدلالة إلى التخفي كلما اقتضب نسق الخطاب، ويقود هذا المنظور إلى اعتبار المتحكم في تنسيق الخطاب. وفرض عناصره، وترتيب أجزائه هو المعطى الخارجي أو المرجع الدلالي، ويتسايق هذا الجدل بين التركيب والدلالة مع افتراض منطقي لمقام المتلقي وظروفه، فقد أشار علماء الأصول إلى أن المعنى تتحدد جزئياته وتبرز حدوده بدقة، مع ميله إلى الثبات في حقله المرجعي، ويكون عندئذ محموله اللغوي ذا تفاصيل كثيرة، وإسهاب في التحديد والوصف والتصوير، ونقيض هذا صحيح أيضا، إذا كان الخطاب محكماً إلى ظرف تخاطبي معيّن آني ومفتوح على التغيير في مقامات المتلقي، مال تركيبه إلى الاختصار والإيجاز إلى درجة الاكتفاء بالإشارات الدالة على المعنى المشدود إلى بنية التخاطب.

المصادر والمراجع:

- استنباط الأحكام من النصوص، أحمد الحصري، دار الجيل، بيروت ط1
- البرهان في علوم القرآن للزركشي.
- التشريع الجنائي الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط4.
- تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984.
- التفسير الكبير للفخر الرازي، دار الفكر بيروت، ط1، 1981.
- الكاشف عن المحصول في علم الأصول.
- الكشاف للزمخشري، دار الفكر ط1، 1977.
- كشف الأسرار للنجاري، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة 1976.
- لا نسخ في القرآن، أحمد حجازي السقا، دار الفكر العربي 1978.
- لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي.
- مفهوم النص، حامد نصر أبو زايد.

حرية الوجود
أم عبودية الاتباع

أ. د. حسين الصديق[1]

مدخل ***الإنسان كائن زماني، ارتبط وجوده بالزمان، من حيث العرض/ الجسد، ومن حيث الجوهر/ الذات، على السواء، وهو زمان قصير جداً إذا عددنا عمره الخاص به بين لحظتي الولادة والموت، وعليه أن يعيش حياته يوماً بيوم، بل لحظة بلحظة، وأن يعيش يومه على أنه آخر يوم في حياته، فهو لا يعرف إن كان سيكون في هذا الوجود غداً، إلا أنه يعرف أن يوماً ما آت سيكون من غير غد، بالنسبة إليه.***

ولما كان الوجود على مستويين: العرض والجوهر، فقد اقتضى أن يكون الزمان زمانين: مطلق يقابل الجوهر ومقيد يقابل العرض. والإنسان بين هذين الزمانين، وذينك الوجودين، يعيش بين الحرية والعبودية، حريةِ الوجود المطلق، وعبودية الوجود المقيد، فالإنسان وجد أولاً جوهراً، ثم خُلق عرضاً، وهو حرٌ من جهة الجوهر، عبدٌ من جهة الجسد لما لهذا الجسد من ضرورات مادية من علائق الترابية، ولارتباط وجوده بالزمان والمكان، بكل ما يعنيه هذان من وجودات أخرى متصارعة فيما بينها على المصالح، لا تختلف فيما بينها إلاّ في نسبة امتلاكها القوة الضرورية، على اختلاف أشكالها وأنواعها، لتحقيق تلك المصالح. ولما كان العرض حاملاً الجوهر الذي لم يصبح مكلفاً إلاّ عندما أصبح في الجسد، فقد اقتضى أن يحمل الجسد المقيدُ، العبدُ، حريته في داخله، وعلى ذلك فالإنسان حرٌ بالقوة، عبدٌ بالفعل. ولما كان الإنسان إنساناً بالجوهر ولم يكنه بالعرض، فإن حريته مرتبطةٌ بإنسانيته، وعبوديته مؤسسةٌ على بشريته. مكانة الإنسان مصدرها وجود الجوهر فيه، فالملائكة ليست جوهراً، وهي ليست مكلفة ولم تحمّل أمانة، وهي لا تستطيع أن تعصى الله، والإنسان وحده مختلف عنها لوجود التجلي الظاهر والباطن فيه، وهنا مكمن التكليف والاختبار، ومن هنا بدأت العبودية والمكانة السامية للإنسان وجعلته مختلفاً عن باقي المخلوقات، فسجدت الملائكة له، وسخرت له باقي المخلوقات. فالذات مكان التكليف، والعرض أداة التنفيذ، ولذلك قادر على الخروج على القانون الإلهي، وليس كباقي المخلوقات التي تخضع لقوانين لا تحيد

[1] باحث سوري في جامعة حلب.دراسة شارك فيها الباحث في أعمال (الندوة الدولية للإسلام وحقوق الإنسان).

عـــنها. والإنسان من جهة العرض مشدود إلى التراب الذي يقاوم الذات في أداء وظيفتها، مما يفقدها قدرتهـا علـى استيعاب التكليف والاستفادة من قدراتها الآتية من تسخير المخلوقات لها. وعندما لا يخضـع الجسـد للـذات فإنه يستفيد من هذا التسخير لمصلحته، على حين أن هذا التسخير إنما هو للـذات فـي الأصل، وليس للجسد، وهذا ما يؤدي في نهاية المطاف إلى وقوع الإنسان كذات أسيراً للجسـد، ولكـنه لا يشعر بأسره لأنه في الأساس ما كان حرّاً، فالحر هو العارف، والجاهل هو عبد الوهـم والهوى والخوف وليس هذا بجاهل إن عرف أنه كذلك، والجاهل هو من كان يظن نفسه على علـم، وقـال الله عز وجل فيه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ (الجاثية/23).

الحـرية إذن ثمرة المعرفة، والجاهل بذاته ليس حراً بل عبداً لجسده، وهو من الذين وصفهم الله بقولـه: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (الفرقان/44)، والجسد عبد للنزوات، فمن المستحيل أن يتحرر، وهذا الأمر مرتبط بالزمان لأن الإنسان كائن حـيوي موجـود فيه الزمان، وهو خاضع للزمان الطبيعي، فوجوده محكوم ببداية ونهاية محددتين، ولذلـك فـإن أمر تحرره مرتبط بالزمان، وإنه من المفترض أن تزيد معرفته بذاته مع الزمن فيمتلك الحرية، ويصبح جسده ملكاً له، وتصبح علاقته مع الآخرين أفضل وأرقى.

يقـوم الوجود الإنساني، كباقي أنواع المخلوقات على ثنائية، هي منشأ التكليف، في أصل خلقه وفـي الوظـيفة التـي خلق من أجلها. وبحسب ما قدمناه من زمانية الوجود الإنساني، فإن عليه أن يحقـق تلـك الوظـيفة في الزمان المحدد له، ولا يضيع هذا الزمان فيما لا نفع فيه أو في ما يضره ويـبعده عـن هذه الوظيفة، وهو ما يقتضي نفي العبثية في وجود الإنسان وفي فعله على السواء.من هـنا كـان تحقق الحرية في الوجود الشرط الأول لتحقيق الوظيفة على الحقيقة، وتحقيق هذه الحرية يعني بالضرورة نفيَ عبودية الاتّباع، والوقوع في العبثية.

مـا حرية الوجود، وما عبودية الاتّباع؟ وما علاقتهما بالإنسان والمجتمع، وما أثرهما فيهما؟ ما مصـدر العبودية، وكيف يمكن للإنسان أن يصبح حراً؟ تلك هي الإشكاليات التي تريد هذه الدراسة أن تجيـب علـيها، هادفة إلى طرح إشكالية الواقع العربي الإسلامي، بكل ما فيه من تخلف وضعف وجمـود، فـي كل جوانب الحياة الفردية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والفكرية، والعلمية والثقافـية، وسـاعية إلـى الكشف عن الأسباب الجوهرية الكامنة خلف ذلك. وهي تشكل واحدة من العناصـر التـي تسـعى، بعد جمع بعضها إلى بعض، إلى تأسيس مشروع نهضوي يقوم على مبدأ العودة إلى الذات.

وقـد اقتضـت ضـرورة المـنهج أن تـوزع الدراسة على أربع فقرات: مسبوقة بتمهيد يحدد مصـطلحاتها، ويبين مجالاتها، وستبحث الفقرة الأولى في جوهر حرية الوجود، على حين أن الثانية تـدرس أصل عبودية الاتباع، وتتكلم الفقرة الثالثة على أثر الحرية والاتّباع في الفرد والمجتمع، أما الرابعة فستعرض سبيل التحرر.

تمهيد

ثمة التباس خطير في أذهان المثقفين العرب المسلمين المعاصرين، كما في أذهان السياسيين، في مفهوم الحرية والعبودية، وكل ما هو موجود في أبحاثهم وخطبهم إنما هو مأخوذ عن الفكر والثقافة الغربيين، اللذين ارتكزا، في مفهوم الحرية لديهم، على نفي البعد "الميتافيزيقي" في الوجود الإنساني، وبشّرا بضرورة التحرر من المجرد من أجل العودة إلى الواقع، ونفي وجود الإله لصالح وجود الإنسان السوبرمان، كما يقول نيتشه في كتابه: هكذا تكلم زرادشت، فالإرادة الإنسانية تتعارض مع الإرادة الإلهية، ولا يمكن لإنسان أن يكون حر الإرادة إلاّ إذا نفينا وجود الإرادة الإلهية، التي ليست يقينية الوجود بمقابل الوجود الإنساني. ولعل فلسفة الوجودية التي قال بها سارتر تمثل أجلى صورة لمفهوم الحرية في الغرب العلماني. وهو مفهوم يتعارض مع مصلحة الوجود الإنساني، الفردي والاجتماعي.

أما عند العرب المسلمين فتوضع كلمة حرية مقابل الرق، وتتكلم على تحرير رقبة، وتضع الحر في مقابل العبد، والحرة في مقابل الأَمَة، وتضيف أن الحرة من النساء الكريمة، وأن الحرّ ما خالف العبودية، وبرئ من العيوب والنقص. والحُرُّ أيضاً هو خيار كل شيء، ويقالُ حرّيةُ القوم أشرافُهم.

ذلك هو مفهوم كلمة حرية في المعاجم وكتب الأدب العربي القديم كما في الشعر، وهو معنى مأخوذ من القرآن والحديث ولغة العرب، وشائع في كتب الفقه، فكل مسلم حر في الشريعة الإسلامية، وكل إنسان كذلك. والإسلام يقبل وجود العبودية، ولكن وجود العبد في المجتمع غير طبيعي للمسلم، ولذلك فإن تحرير الرقبة كان دائماً من أفضل الأعمال التي يقوم بها المسلم، وبخاصة إذا كان العبد مسلماً. إلا أن هذه المسألةَ مسألةٌ تاريخية، خاصة بظروف معينة، بدليل أن الفقه الخاص بها معطل اليوم، لانتفاء الحاجة إليه. على أن ثمة استخداماً آخر للكلمة ظهر عند المتكلمين في مسألة الجبر والاختيار وحرية الفعل الإنساني.

وبالطبع فإنه لن يكون ممكناً، في هذه الدراسة، تتبع التطور الدلالي لكلمة الحرية وبخاصة في غياب معجم دلالي عربي، ولذلك فإن المفهوم الذي سنستخدمه لكلمتي: حرية وعبودية، سوف يتوضح مع تقدم الدرس، ولعل مفهوم كلمة حرية في كتب الأدب العرفاني يقترب جداً من استخدامنا[2]، وإن كنا لم نعتمد على هذا الأدب في هذه الدراسة التي جاءت نتيجة لقراءات كثيرة أحاطت فهم آيات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. ولعل ما يورده الجرجاني في التعريفات هو التعريف الأقرب إلى فهمنا لكلمة الحرية، يقول: "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروجُ من رق الكائنات، وقطعُ جميع العلائق والأغيار"، وعلى ذلك فإن هذه الدراسة ليست بحثاً أدبياً أو فقهياً أو صوفياً أو فلسفياً، وإنما هي تستفيد من هذه المجالات جميعها لأنها تنطلق من العقيدة الإسلامية

---

[2] ورد في الرسالة القشيرية كلام على الحرية، يمكن تلخيصه في العبارة التالية: (واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية، فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حريته) الرسالة القشيرية: القشيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1998، ص 293.

في كلياتها الإنسانية والاجتماعية، ولذلك فهي تخاطب المسلمين أولاً، والناس كافة ثانياً.

أولاً: حرية الوجود/ التوحيد أصل الحرية

هل الإنسان حر في الأصل ثم صار عبداً؟ أم العكس؟

الإنسان حر في أصل وجوده وقبل أن يكون جسداً، بدليل أن الله كرم آدم بأن نفخ فيه من روحه، وأمر الملائكة بالسجود له، فكان مجلى للصفات الإلهية التي ما سجدت الملائكة إلا لها. ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف/172، وقد كان الجواب في قولهم: "بلى، شهدنا"، دليلاً على وعي الإنسان وقدرته على فهم السؤال، وامتلاك حرية الجواب. ولم يكن كذلك إلا لأن الله علم آدم الأسماء كلها، فكان عالماً بالفضل الإلهي، حراً بفضل العلم مصدر الإرادة، قادراً على أن يشهد على نفسه بأن الله ربه.

وإذا كانت الشهادةُ صادرةً عن الذات، النفس، فهذا يعني أن الذات هي مركز الإيمان، فهي التي أُشهدت، وهي التي أجابت. وإذا كان الإيمانُ مصدرَ عدم الخضوع لغير الله، فإنه بالتالي مصدر الحرية التي تتأسس على العبودية لله عز وجل، وعلى ذلك فإن الإيمانَ بالله، أو التوحيد، هو مصدر الحرية في الذات الإنسانية، والإنسانُ الحرُ هو عبدُ الله الذي لا يجد في وجوده حاكماً غير الله.

يردد المسلم لفظ الشهادة عدة مرات في اليوم، وهو بقوله: "أشهد أن لا إله إلا الله"، يقرر بإرادة واعية وحرية مطلقة أنه لا إله إلا الله، وأن لا حاكمية عليه لغير الله، وهو بذلك يملك حريته من عبوديته المطلقة لله، وهي ليست عبودية بالمعنى اللغوي، وإنما هي عودة إلى الأصل الذي يمثل معرفة ضرورية لامتلاك الحرية التي تأتي من إدراك الإنسان من أنه ذات عارفةٌ، حرةٌ وقادرةٌ على الاختيار، وهو ما تذهب إليه الشهادة التي تعني في هذا السياق إدراكَ الإنسان لوجوده المستقل على الوجود الإلهي. فعندما يشهد المسلم بوحدانية الله فإنه يدلل [3]بشهادته على قوة المعرفة وقوة الحكم الناتجين لديه عن معرفة الذات ووعي قدرتها على المقارنة بين الذات الإنسانية والله، فكان المسلم يقول لله: "أنا أشهد بأنك إله فرد، واعترافي بك إلهاً دليلٌ أكيدٌ على وجودي،

إذ لو لم أكن موجوداً وقادراً على المعرفة والحكم، لما شهدت بذلك، فوجودي دليل على وجودك، كما أن وجودَك دليلٌ على وجودي". فالشهادة ذات قطبين، عندما يرددها المسلم فإنه يؤكد على وجود الله، وهي نفسها تقود إلى تأكيد الوجود الإنساني، فهي علاقة تصاعدية جدلية لا متناهية، بين المتسامي والمهيمن، والمحدث والقديم، والمقيد والمطلق، والإنساني والإلهي. الإنسان الفرد يعي ذاته في أول الشهادة وفي آخرها، إذ إن قيمة وجوده، وحريته يكمنان فيها. فهي تبدأ بوعي الذات قبل وعي الوجود الإلهي بفعل "أشهد"، الذي يدل على وجود الشاهد وقدرته على الوعي والإدراك، والحرية، والحكم المؤكد بلفظ "أن لا إله إلا الله"، يضع الوجود الإلهي بعد الوجود الإنساني ليكون

---

(3) الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت 1988، ص/86.

دليلاً عليه.

إن حرية الإنسان المسلم كامنة في ذاته، وتتجلى في شهادته. ولما كان وجود الذات والعلم الكامن فيها، وقدرتها على الشهادة إنما هي فيض من النور الإلهي، فقد تبين أن حرية الإنسان لا تتحقق لديه إلا بشكل يتناسب طرداً مع عبوديته لله. وقد جاء خطاب الله للرسول بلفظ العبودية دليلاً على ذلك في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الإسراء/1، وفي قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ الفرقان/1، فالرسول عليه الصلاة والسلام نموذج الإنسان الكامل، وما كان كذلك إلا لمطلق عبوديته لله، وما الخطاب الإلهي إلاّ خطاب تكريمي، يعلي من شأن المخلوق الممكن بجعله عبداً لله، وهي عبودية في جوهرها تحرر من كل تبعية أو حاكمية لغير الله. ولما كان على المسلمين أن يتبعوا الرسول، فإن أول ما عليهم أن يتبعوه فيه هو الإيمان، أصل العبودية، مطلق الحرية عند الفرد يقوم على مطلق العبودية لله عز وجل.

لقد ارتبطت حرية الإنسان بالإيمان، وارتبط الاثنان معاً بوظيفته في الأرض التي حددها القرآن بالعبودية والاستخلاف، والعلاقة بين الوظيفة والحرية علاقة جدلية، فالثانية أصل الأولى، ولا تتحقق الوظيفة إلا بقدر نسبة تحقق الحرية عند المسلم.

ثانياً: عبودية الاتّباع

يقلد المسلمون أصحاب مذاهبهم الفقهية، بل هم يقلدون أتباع أتباع هؤلاء. وإذا سلمنا بهذا التقليد جدلاً، لأن المسألة تتعلق بالعبادات وأشكالها وآلياتها، فإن ما لا يمكن قبوله هم أنهم مقلدون أيضاً في إيمانهم، لأن الإيمان قضية داخلية ذاتية قائمة على العلاقة المباشرة بين الله والإنسان. فإذا كان كذلك فهل هم أحرار بالقياس إلى ما تقدم؟ الحقيقة أن التقليد في العبادات ينفي الحرية في الوجود لنفيه الحرية في الاختيار. فلا يمكن لإنسان غير حر في وجوده أن يكون حراً في اختياره. وعلى هذا التقليد اتّباع أو تبعية للمقلَّد، وخضوع له بشكل أو بآخر، وهو خضوع غالباً منا يخرج صاحبه عن الطريق القويم بخروج المقلَّد عن هذا الطريق، إلاّ أن الأمر يصبح أخطر إذا ما تعلق التقليد بالإيمان.

ويعود الأمر برمته إلى النسيان الذي حصل للإنسان بعد أن أصبح في العالم الأرضي، إذ إن الأنبياء والرسول ما أرسلوا إلاّ ليذكروا الناس بما كان بينهم وبين الله من شهادة، وليس عليهم أن يستجيب هؤلاء لهم أم لا، لأن المسألة تتعلق بإرادة الله وحكمته. فقد نسي الإنسان تلك الشهادة التي أخذها على نفسه، بل إنه أُنسيها في إطار تبعيته لغير الله الناتجة عن انصراف الإنسان إلى ما تفرضه عليه طبيعة وجوده المادي، على الرغم من أن الله كفل للإنسان هذا الوجود بحسب قوانين يعرفها الإنسان. فالجسد، كما قلنا، حامل الجوهر مركز الإيمان، وهو يولد في خضم الوجود المادي، والذات كامنة فيه بالقوة، لا تخرج إلى الوجود بالفعل إلا بالعلم والتعلم، والتفكر والتدبر. ومصدر هذه، إنما هو الواقع المعيش الذي يوجد فيه الجسد أولاً، وينشأ في وسط اجتماعي يتألف من الأبوين والأسرة

ومن ثم المجتمع بكل ما فيه من تعدد في القيم والأعراف والمبادئ، والعادات والتقاليد، ونظم العيش وأنواع السلوك، وهو يعيش معظم وجوده في جوانب حياته المختلفة مكتسباً من المجتمع، ما لم يفكر فيه، مقلداً إياه في كيف يأكل ويشرب، وكيف ينام ومتى يستيقظ، وكيف يلبس وكيف يتزوج، وكيف يفرح وكيف يحزن، وأخيراً كيف يعبد الله، فإن كان في أسرة مسلمة كان مسلماً، وإن كان في أسرة غير ذلك كان على شاكلة أسرته في اعتقادها ودينها اللذين هي عليهما.

ويخضع الجسد المتعدد المركب من عناصر مختلفة لضرورات حاجاته في البقاء وحفظ النوع، وهو ما يدفعه، في سبيل تحقيق ذلك، إلى الامتلاك. ولكنه ليس وحده في المجتمع، وهذا يعني وجود صراع بين الأفراد في داخل المجتمع على تحقيق المصلحة الفردية. فإذا كان ما يحكم الفرد أو المجتمع، ليس الذات، وإنما الجسد وقع الاثنان معاً في عبودية لا متناهية يمكن إحالتها كلها إلى حاجات الجسد ونزواته وأطماعه وجشعه، وحبه لجمع المال والاستزادة من اللذات، والإسراف في ذلك، وإن كان هذا يعني حرمان غيره، من حقوقه، وانتشار الظلم، وما يترتب عليه من الحسد والحقد والكراهية، في المجتمع.

لقد نسي الإنسان ذاته وما فيها من إشهاد، وبذلك ابتعد عن الإيمان بالتوحيد، وسقط في الشرك لاعتقاده، نتيجة غياب التوحيد، أن الوصول إلى ما يريده يقتضي الكذب والنفاق والرياء، وإرضاء من بيده مقاليد الأمور التي يطمع بها، فأشرك بالله ما لا يضره وما لا ينفعه، وأصبح عبداً لغير الله، وهي عبودية لآلهة متعددة يأتي في طليعتها الهوى وحب الدنيا، والمال.

لقد اتبع الإنسان هواه وما ألفى عليه آباءه، كما اتبع أمرَ الشيطان والباطل، وما أسخط الله، وأمرَ كل جبار عنيد، واتخذ من هؤلاء أولياء له من دون الله، فأصبح الظالمون بعضهم أولياء بعض، على حين أن ﴿أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ يونس/62.

يقلد الإنسان في وجوده المجتمع، فإذا كان معظم أفراد المجتمع على هذه الصورة، كان الإنسان في ضلال، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ الأنعام/116، وهو بهذا عبد للمجتمع، وعاداته وتقاليده، وطواغيته، وكل ما يوقعه في الشرك، وبنسيه حريته المتمثلة في التوحيد، ويبتغي العزة بغير ذلك، ومن كان على هذه الشاكلة فإن الله لا يهدي من فسق عن أمره، يقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ التوبة/24.

ثالثاً: أثر الحرية والاتّباع في الفرد والمجتمع

يولد الإنسان وحده، ويموت وحده، ويبعث وحده ويحاسب وحده. ويخبر الله عن يوم القيامة فيقول: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللهِ شَدِيدٌ﴾ الحج/2، ويقول جل وعلا: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا

منَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ﴾ البقرة/166.

ويمتلك الإنسان حرية يجب أن يصوغ حياته على أساسها، فلا يخضع إلا للقوانين الإلهية، لأن قوانين البشر تفقده حريته، فإذا ما حوسب، حوسب بشدة، وسيكون عذابُه أليماً في الدنيا والآخرة، لأنه قبل الاستسلام لمجتمع لا يطبق قوانين الله، ونسي أنه فرد مفرد وكائن كوني لا شبيه له، ولا بديل، بدليل أن الله أشهد كل فرد على ذاته. ولم يَنُبْ أحدٌ عنه في ذلك، وهو بذلك حر في أصل وجوده، لا يجبره أحد على أن يتبع ما لم ينزله الله، يقول الله عز وجل في سورة "الكافرون": ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ(1) لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ(2) وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ(3) وَلاَ أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ(4) وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ(5) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ(6)﴾، وما دام الإنسان يعيش وسط المجتمع، ويولد ويموت وحيداً فيه فإن عليه أن يحيا في إطار المحبة الإلهية عن طريق العلم وتحقيق وظيفة العبودية والاستخلاف. فإذا كان وجوده في مجتمع لا يطبق قوانين الله، ولا يمكنه من تحقيق الوظيفة، سواء أكان ذلك عن طريق الشريعة أم عن طريق الفيض الإلهي، فإنه سيكون عبداً للجماعة الضالة المضلة، لذا عليه أن يتمرد عليها، وأن ينأى بنفسه عن الضلالة بفضل النور الإلهي، فينظر في كل القوانين الوضعية، فإذا انسجمت مع قوانين الله قبل بها، وإلا فعليه أن يرفضها ويردها، وإن لم يفعل فسيقع في فتنة عظيمة، ويكون هو الجاني على نفسه، وعندما سيموت لن يقبل الله منه عذراً، لأنه قبل بالعيش في مجتمع لا يساعده على تحقيق الوظيفة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ النساء/97، وكذلك حال المجتمع الذي استبدل قوانين الله بأنظمة لا علاقة لها بالشريعة الإلهية. فالإنسان الذي لا يستطيع اكتشاف النور الإلهي/ الشهادة، الذي في قلبه فهو في ضلال، وهو بذلك ينفي حريته المستمدة من عبوديته لله. وإذا انتفت حرية الفرد فإن حرية المجتمع ستنتفي بالضرورة، ولن يولد هذا المجتمع إلا أفراداً عبيداً ضالين، لأنهم سيسلبهم حريتهم، ويفرض عليهم الحرية التي يؤمن بها، وهي العبودية للمادة وللقوانين التي جاء بها من خارج الأطر المعرفية التي ينتمي إليها المجتمع.

الفرد هو المحور الأول في الجماعة، والمقصود بذلك، الفرد المؤمن الذي يعرف حريته الضرورية لتحقيق وظيفته. ولكن أغلب الناس على ضلال، ودليل ذلك الأكثرية التي وصفها الله بالضلال في كل موضع تكلم عليها في القرآن، وهذا يدل على وجود أفراد قلائل هم على الهداية، فعلى هؤلاء الذين نجوا بأنفسهم أن يكونوا رسلاً، وأن يشكلوا مجموعة صغيرة داخل مجتمعهم، أي أن يهاجروا وسط مجتمعهم الضال، لبناء أنفسهم أولاً كشرط أساسي لامتلاك القدرة على الفعل في وسط المجتمع والتأثير فيه. ﴿وَالْعَصْرِ(1) إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ(2) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ(3)﴾ العصر.

علينا أن نقبل كل ما كان لصالح وجودنا، والوظيفة المحددة لنا في القرآن، وإلا فلا، لأن الفرد لا يستطيع أن يعيش مرتين، وهو لا يستطيع أن يختار الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما، فلم يبق

لديه من خيار إلا اختيار الطريقة التي يعيش بها بحرية، و لكنها الحرية المشروطة بالوعي المحدد بالعقيدة.

إن تحقيق الإيمان هو في حقيقته تحقيق للحرية الإنسانية. وأن يكون الإنسان مسلماً يعني أولاً وعي التميّز الفردي والشعور بالمسؤولية الناجمين عن تحقيق الإيمان مصدر الحرية، وهذا الوعي هو الشرط الأول لتحقيق معنى الاستخلاف في إعمار الأرض، يقول الله تعالى: ﴿هو أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها﴾ هود/61، فكل إنسان شخصية مستقلة تشكل عالماً كونياً قائماً بذاته. والفرق بين الناس ليس بسبب النوع كما عند أرسطو (عبيد وأحرار) وإنما هو بسبب القيمة (مؤمن أو غير مؤمن). وقد جاءت الرسالة الإسلامية للناس كافة، فهي خطاب للناس عامة، وهي بهذا لا تفرق بين الناس إلا بحسب الإيمان أو نقيضه، والعمل هو الذي يبرهن على الإيمان أو الكفر أو الشرك. كما حررت الرسالة الإسلامية الإنسان من التبعية إلى العرق أو القبيلة أو الحزب، كما حررته من نزواته وأهوائه الدنيوية، فحررت بذلك انتماءه الداخلي والخارجي من التبعية لغير الله.

إن حرية المجتمع شرط لحرية الفرد، فإذا كان المجتمع غير حر، انعكس هذا على الفرد. ولا تتم حرية المجتمع إلا إذا امسك الناس بزمام تطور القوى المنتجة من خلال مؤسسات اقتصادية وسياسية مبنية على أساس ثقافية يؤمن بها المجتمع. إن حرية الفرد والمجتمع الناشئة عن التوحيد عامل جوهري في تطوير هذا المجتمع وتربية الفرد فيه، وإقامة التوازن بين الإنسان والمجتمع من جهة، وبينهما وبين الطبيعة من جهة أخرى. ولذلك فإن مفهوم الحرية إنما هو مسألة سياسية اجتماعية، يقوم على أن مبدأ المساواة والأخوة بين المؤمنين هو أصل مفهوم الحكم الإلهي في الإسلام، وهو الذي يحكم كل القواعد الأخرى التي تنظم المدينة الإسلامية.

من خلال ما تقدم نرى أن المدينة الاجتماعية لا تتم إلا بامتلاك الناس حريتهم المبنية على التوحيد في الإيمان، فالإيمان بالتوحيد مقدمة للعدالة الاجتماعية، لأن الحياة الإنسانية لا تستقر إلا في ظل المجتمع، والمجتمع لا يقوم إلا باستقرار العدالة، وتحقيق هذه العدالة يساعد الإنسان على عبادة الله وتذكر الشهادة، ومن ثم وعي الحرية الذاتية، وتمكين الإنسان من تحقيق الوظيفة التي خلق من أجلها. وما يؤكد هذا هو أن القرآن كتاب توحيدي يرفض كل أنواع الشرك والتبعية لغير الله، كما يرفض أي مؤثر في مقابل الفعل الإلهي، ويرفض أن تكون للموجودات غاية مستقلة عن الله، أو متجهة إلى غيره.

إن حرية الفرد القائمة على التوحيد ليست عبثاً فلسفياً، وإنما هي قدرة إبداعية تولد في صاحبها قوة تمكنه من أن يكون فاعلاً في الأرض من غير خوف ولا وجل، مدركاً حريته ومسؤوليته في إطار وظيفته، فيصبح بذلك منتمياً إلى خير أمة أخرجت للناس تأمر المعروف وتنهى عن المنكر.

إن الشهادة التي تحدثنا عنها، لا تبني علاقة معزولة بين الفرد والله فقط، وإنما هي تؤسس علاقة اجتماعية بين الـ (أنا) والـ (هو)، وبين الـ (أنا) والـ (نحن)، لأن الـ (أنا) والآخرين يشاركون جميعاً في الشهادة ذاتها، فهم يتمحورون، في شهادتهم، حول الكلية ذاتها، محققين بذلك

حرية اجتماعية، تؤسس وحدة المجتمع المسلم، وتتجسد في انسجام وجود الفرد وسلوكه مع الآخرين، حتى في أشد الظروف التي عاشتها المجتمعات الإسلامية صعوبة في التاريخ.

إن حرية الذات عند الفرد المسلم تتجسد في قدرته على التنسيق بين فعله وفعل الآخر، من خلال الذات المشتركة بينهما واتصالها عند الطرفين بالواحد الأحد في أصل الخلق. ولكن العلاقة بين الفرد والآخر يجب أن تقوم على المعرفة التي تلح عليها العقيدة الإسلامية، محضرة أداتها العقل على التفكير في كل مفردات الوجود وعناصر الكون. ولعل ابتعاد المسلم عن المعرفة ووقوعه في التقليد في الإيمان، سلبه حريته التي اكتسبها بعبوديته الحقة لله، وبتحقيق معنى استخلافه في الأرض، فأصبح اليوم ليس حراً مستقلاً تماماً عن الوجود الإلهي كالماديين، وليس عبداً لله حراً، كما أرادته العقيدة، فأصبح متردداً بين الحالين لا يبرح مكانه، كعربة يشدها حصانان في اتجاهين متعاكسين.

يرى إقبال الفيلسوف المسلم أن تحقيق الإيمان القوي بالإرادة الإلهية "هو في حقيقته تحقيق للحرية الإنسانية وللاختيار المسؤول، ذلك أن الإنسان الحر هو الذي يسخر العالم لفائدته شريطة أن يقيد نفسه بالشريعة"[4].

وقد ربطت العقيدة الإسلامية في الواقع العملي حرية الفرد بحرية الجماعة، وجعلت كلاً منهما رقيباً على الآخر، ومسؤولاً عنه، فلا حرية للفرد خارج إطار مصلحة الجماعة، وليس للجماعة أن تحد من حرية الفرد، وكل ذلك داخل في إطار الشريعة الإسلامية، فلا يجوز الخروج عليها، إذ لا حرية في تجاوزها. والنصوص التي توضح ذلك أكثر من أن تذكر، فهي تبدأ من مسؤولية كل فرد في موقعه، لتمتد إلى علاقة الجار بالجار، والفرد بالجماعة كما جاء في حديث السفينة، والفرد بالفرد كما في الحديث القدسي: ﴿يا عبدي مرضت فلم تعدني....﴾، انتهاء بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، مروراً بعلاقة المسلم بأبناء الشرائع الأخرى. وقد تمثل كل هذا في جميع الشعائر وأنواع العبادات التي يعيشها المسلم يومياً.

إلا أن تلك العقيدة نفسها حرصت على الذات/ الفرد أولاً، فنصت في كثير من الآيات، في حال فقدان الفرد المؤمن حريته في إيصال الدعوة إلى الناس، أو في حال فساد المجتمع، أنْ يقي نفسه أولاً، فبينت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ الرعد/11، أن الذات عنصر أولي في مسألة التغيير. فالإرادة في الآية إرادتان، والتغيير تغييران، ولكن الله قدم إرادة الإنسان الحرة على إرادته هو، كما ربط تدخله لتغيير الواقع بتغيير يبدؤه الإنسان نفسه. ولعل قوله تعالى: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنعام/91، يوضح مسؤولية الفرد الحر في إطار المجتمع الضال، إذ عليه أن يوصل الرسالة إلى الآخرين، وبذلك تنتهي مهمته أو حريته، أما الباقي فهو على الله عزّ وجل، يقول الله في كتابه العزيز: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلأَنْفُسِكُمْ

---

[4] بو عريزي محمد العربي، محمد إقبال، دار الفكر، دمشق 1999 ص/400.

وَمَا تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾ البقرة/272.

ثمة دعوة إلى التوازن بين حرية الفرد وحرية الجماعة، فلا يطغى واحد على الآخر، لأن نتيجة الطغيان تعني دمار الاثنين معاً، ولعل هذا ما يفسر واقع المجتمعات العربية والإسلامية في مختلف الاتجاهات والمجالات. فكم من علماني أراد تغيير مجتمعه بسلطة القوة التي يملكها، أو الثقافة أو التعليم، وكم من متطرف قام برد فعل على هذا العلماني بتكفير المجتمع وتشريع حربه، وقتل أهله، والبادئ أظلم.

لا يمكن للإنسان إلا أن يكون اجتماعياً، يعيش وسط مجتمع، ومن هنا فإن ثمة علاقة جدلية بين حريته وحرية المجتمع الذي يعيش فيه، وكلاهما مسؤول عن حرية الآخر من خلال المعرفة التي هي شرط أساسي في وعي الحرية وإدراكها وعيشها. إلا أن الأمة العربية والإسلامية تعيش في أطر معرفية غير مفكر فيها، أُخذت بالتقليد، وهي من جهة أخرى محكومة بمعارف غريبة عليها جاء بها أبناؤها من الغرب، الذي يناصبها العداء في الظاهر والباطن. ولذلك فهي بين سَندان التقليد، ومطرقة التغريب ضائعةٌ، فقدت حريتها، بل هي اليوم مرشّحةٌ لفقدان وجودها.

رابعاً: سبيل التحرر

إذا كنت عبداً للدنيا فأنت عبد لمالكها من الناس، وفوق كل مالك مالكٌ أقوى، ولا يملك الدنيا ويكون عبداً لها إلا من نسي الشهادة، فنسي الله، فأنساه الله نفسه، ألا إن هؤلاء هم الطاغوت، فإن كنت عبداً للطواغيت فأنت وإياهم سواء. إما أن تكون عبداً أو تكون سيداً، ولا يمكن الجمع بين نقيضين. أنت سيد إذا ملكت حريتك في إقامة التوحيد في ذاتك. كن عبداً لله تكن حراً وتصبح سيداً في الدنيا والآخرة، وتكن من الصالحين الذين قال اللهم في حقهم: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ الأنبياء/105، وقال عز وجل: ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيّاً﴾ مريم/63.

عبوديتك في تبعيتك لغير الله والرسول، ممن ضلوا عن سبيل الله، واتبعوا أهواءهم، وقالوا قلوبنا غلف، وحريتك في اتباعك لله، وما جاء به الرسول ﷺ، واتباعك هذا يعني أن تكون مؤمناً على الحقيقة، فترى الله في قلبك، وتتذكر الشهادة، وتتدبر القرآن، وتقرأه وكأنه يتنزل عليك، بحسب وصية والد إقبال له. وإيمانك كائن في ذاتك مركز الشهادة، وما عليك إلا أن تتذكر ذلك اليوم الذي أشهدت فيه على نفسك، وتتيقن من أنه حق. ولكن كيف تتذكر إن كنت لا تعرف أن لك ذاتاً/ نفساً، أُشهدتْ عليها؟ لا بد أولاً من اكتشاف هذه الذات لاكتشاف الشهادة التي هي فيها، كامنة بالقوة. ولتفعل ذلك، عليك أن تبدأ بالانسحاب الإيجابي من الواقع الذي تعيش فيه، وهو، في الأغلب والأعم، وسط غير صالح، ولا يساعدك على التذكر، بل هو يساهم في نسيانك. وهو انسحاب إيجابي لأنه دعوة إلى التأمل في ملكوت الله وخلقه بوساطة العقل وأدواته من الحواس، تمهيداً للانتقال إلى تأمل المجرد، إذ لا يمكن لمن لم يتمرن على التأمل أن يدرك المجرد وهو لا يعرف تأمل المحسوس. يقول الله عز وجل: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

أولَـمْ يَكْفِ بِربِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ فصلت/53. ولا تظنّنّ أن هذا الأمر سهل على من تعود النسـيان، وابتعد عن الإيمان، واستسلم لشهوات الجسد، في وسط غير فاضل، فأصبح عبداً للدنيا بما فيها، بل عبداً لمالكيها المتحكمين بها من الطواغيت.

كـيف يمكن للإنسان أن يعرف ذاته؟ يمكن ذلك بطريقين: الطريق الأول: التفكير في خلق الله، ويكـون على مستويين: ظاهر وباطن، والتأمل الباطن لا يكون إلا بعد الظاهر، لأن الذات تكون في بدايـة الوجـود المادي غير واضحة، ولذلك يجب أن ينصرف التأمل أولاً إلى خارج الإنسان فيتأمل عناصـر الكـون ومفرداته، وهو يقوم على تأمل جانبين في الموضوع المتأمّل: ظاهره وباطنه، فكل مفردات الكون ما هي إلا تجلٍ ظاهر للذات الإلهية، لأنها من خلقه، وجمالها مستمد من جماله، وتأملها في ظاهرها مدعاة إلى الوصول إلى تأمل باطنها، وهي ليس لها باطن، إلا أننا نقصد بذلك أنها تقود إلـى معرفة حقيقة وجودها الذي يوصل إلى معرفة الله، فالتأمل أولاً ينصب على مظاهر الموجودات التي يوضع تحتها الطول، والعرض، واللون، والشكل، كما يوضع تحتها طبيعة هذه الأشياء ووظائفها في الوجود، وعلاقة بعضها ببعض، وهو تأمل يقود بالضرورة إلى اكتشاف حقيقة وجودها واكتشاف قـانون الانسجام والتناغم الحاصل في علاقة بعضها ببعض، وعلاقتها بالوجود عامة، فكل مفردات الكون موضوعة في قانون ينظم العلاقة بينها، وأي خلل يصيب هذا القانون يؤدي إلى اضطراب في الوجود وفي وظائف الموجودات، ويخرجها من التسخير الذي خلقت من أجله.

إن اكتشـاف هذا القانون ضروري جداً لمعرفة حقيقة هذه العناصر، وهو اكتشاف يقود المتأمّل إلـى رؤية القدرة الإلهية فيها، وهو ما نقصده بالتأمل الباطن، وعلى ذلك فإننا نكتشف، نتيجة التأمل، أن هـذه المفردات ما هي إلا مجلى لله تعالى في اسمين من أسمائه الحسنى: الظاهر والباطن، إلا أن هـذا التأمل في مجمله لا يفيد في شيء إذا توقف عند هذا الحد، إذ لا بد من أن يرقى إلى تأمل أرفع موجـود وأرقـى عنصر من عناصر الكون ألا وهو الإنسان الذي ميزناه من كلامنا السابق لنخصه بالكلام هنا.

الطـريق الثانـي: التفكر في خلق الإنسان، الذي هو جزء من الوجود الكوني، وهو خاضع في انـتمائه هذا إلى القانون الذي يخضع له الكون، وبشكل خاص في عرضه أو في جسده، وهذا الجسد هـو أرقـى الموجـودات على الإطلاق، لأن الله مازه منها بأن خلقه بيديه، ولكن هذا الإنسان، كما نعـرف، ليس جسداً فقط وإنما هو جوهر أيضاً، وبذلك يتفوق على باقي العناصر مرتين: الأولى في جسـده، والثانية في جوهره الذي هو صورة التجلي الإلهي الباطن، كما أن جسده صورة عن التجلي الإلهي الظاهر.

إذا مـر التأمل بكل مفردات الكون ليصل إلى الإنسان فإن المتأمل سيستفيد من مراقبة مفردات الكـون وتأملها فـي معـرفة الإنسـان، نقصد بذلك أنه سيملك مقياساً يحتكم إليه في تأمله للجسد الإنسـاني، وسوف يصل هذا التأمل إلى حقيقة مفادها أن الإنسان خرج على القانون الناظم للانسجام بيـن مفـردات الكون، وهو خروج كان بالإرادة الإلهية، فالإنسان خلق من التراب وفيه كل عناصر

الطبيعة، وهو خاضع لقوانينها مثل كل العناصر، إلا أنه بامتلاكه الجوهر أصبح يملك الإرادة، وبها تمكن من أن لا يخضع لهذا القانون بشكل غريزي، كما هي الحال مع باقي المخلوقات، وإنما بشكل طوعي ناتج عن العقل، ومصدر هذا من الاستخلاف الإلهي، ومن العقل الوعي اللذين سلّح بهما، بالإرادة الإلهية، ليتمكن بهما من تحقيق الاستخلاف.

إذا لم تعرف ذاتك، ولم تعد إليها لمعرفتها، فلن تجد فيها ذلك الإشهاد، ولن تكون مؤمناً على الحقيقة، وإنما ستكون مؤمناً بالتقليد، ولن تكون إذن حراً أبداً، وستظل ما حييت كذلك.

الزمان سيّال، لا يتوقف، والحقيقة المطلقة هي أنت، أجعل نفسك محور الوجود، ولا تجعل وجودك يتبع لغيرك. كل شيء لا قيمة له إن لم يخدم وجودك. إذا جعلت وجود الناس محور وجودك، وكنت تابعاً لهم، فعليك أن تتسول منهم كل شيء. وتذكر أن الوردة في الغابة لا تطلب الماء إلا من الله، أما وردة الأصيص فيمنّ به عليها الإنسان، كن وردة في غابة لا وردة في أصيص، فقد أنبأك الذي خلقك: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ هود/6.

الحاضر هو كل وجودنا، ولحظات الحاضر هي التي نملكها، فإذا كنا أحراراً في صناعة هذه اللحظات فإننا سنحقق إنسانيتنا، وسنصنع دهرنا الذي هو حاضرنا وماضينا، أما إذا ضعفنا في هذه اللحظات التي هي دهرنا فسنصبح عبيداً لغير الرحمن. أفلا يستطيع هذا الإنسان الذي سجدت له الملائكة أن يكون حراً وإن للحظات؟ هذه اللحظات هي دهره، ومن الجبن ألا يكون الإنسان حراً في لحظات قليلة من وجوده. عندما تتحرر بالإيمان من غير تقليد، تصبح موحداً وتنفي الشرك من وجودك، عندها لا تخاف من أحد لأنك تعلم أن رزقك سيصلك، فتؤمن بالقضاء الإلهي: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ آل عمران/154، وبعد نفي الشرك تتمكن من ممارسة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، وهو ما يطلب التمييز بينهما، وإلا فكيف يأمر الإنسان غيره بشيء لا يعرفه، أو يعرفه ولا يعمل به؟ وقال قال الله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾ الصف/3، فإذا ما تحققت كل تلك الثمار، حقق الإنسان العبودية والاستخلاف، وعندما يكون كل ما يصدر عنه من قول أو فعل صادراً عن الذات، فيكون خليفة الله في الأرض على الحقيقة يملك كل صفاته، وتصبح علاقة الذات بالجسد سامية، فيكون الجسد آلة طيّعة بيدها، عندها لا يمرض الجسد، وإذا مرض فإنه بقوة الذات يستطيع أن يشفي نفسه بقدرة الله، وإذا قويت الذات أكثر امتد أثرها من جسدها إلى أجساد الآخرين، وإلى الكون. ونتساءل هنا: هل يكفي الزمان الإنساني لتحقيق كل هذه الأمور؟ والجواب هو أن الله خلق الإنسان، وكلفه بمهمة، وسخر له الكون من أجل ذلك، فلو كان الزمن الإنساني لا يكفي الإنسان من أجل أداء المهمة لكان الله ظالماً وحاشاه سبحانه، ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ البقرة/286، ولكن المشكلة هي أننا لا نملك تنظيم الزمان، ونحن بحاجة إلى تنظيم زماننا بين الجوهر والعرض، لنصل إلى مرحلة نوحد فيها بين الطرفين، وهذا التنظيم يقتضي استبعاد كل ما يضر بالوجود، ويضر بأداء

الوظـيفة مما يعرض للإنسان من معارف وعلاقات وأعمال وأقوال، وأفعال، يمكن تصنيفها بحسب أهميتها للوجود الإنساني في ثلاثة أقسام: إيجابية وسلبية وحيادية.

ولعـل أهـم سـبل التحرر من العبودية لغير الله أن يكون الإنسان عاشقاً، فالإنسان الذي نسي الشـهادة عـبد للدنيا، وعاجز عن معرف ذاته، ولا بد له من أجل هذه المعرفة من أن يكون عاشقاً للجمال الذي وضعه الله في مخلوقاته، ووضع في الإنسان انجذاباً إليه هو العشق، ولكن التشتت أفقده القدرة على العشق، وعندما يتخلص الإنسان من هذا التشتت يمتلك القدرة على العشق، ولا خلاص له إلاّ بالعشق، فيضمحل التشتت، ويصبح التركيز على الذات وعلى المعشوق الجميل، ويتمكن الإنسان العاشـق مـن معرفة ذاته العشق لأنه يرى أنها مركز العشق ومأواه، ويصبح حينها رسولاً. العشق وحـده يجعلنا قادرين على معرفة ذواتنا بشكل جوهري، لأنه يكشف لنا عنها ويعمل على جوهرتها. وجـد الانفصال بين العشق والجمال فوجد الشوق الدائم إليه، ومع الشوق الدائم هناك سعي إلى اللقاء وسعي إلى الاستزادة منه، ولا بد لذلك من العمل، والبحث عن المعرفة، والسعي إلى إعمار الأرض، لأن هـذا الإعمـار مرتبط بإعمار الذات، وإعمار الذات مرتبط بالعشق. إن نظرية العشق هذه قائمة على تفرد الذات الإنسانية، لأنه لو ذابت هذه الذات في غيرها لانمحت، والله يعرف أسرار هذه الذات، فجعـل العشـق كائنـاً فيها بالقوة، وربط العشق بالبحث عن الجمال، وربط البحث بالمعرفة، وربط المعـرفة بالعمل، وربط العمل بالعشق، ومن هنا تكون النظرية حلقة مفرغة، إذا ما فقد منها عنصر انقطـع التسلسل، ووقع الإنسان في الفراغ. ومن هنا نكتشف أهمية الشوق، لأن الشوق تجدد، وبحث عن المعشوق، يقتضي عرفة، والمعرف هي أولى سبل معرفة الذات.

العشـق قوة إلهية في الإنسان تثبت أنه موجود، لأنها القوة التي تدفعه إلى الخير والمعرفة. فإذا غـاب العشق لا قيمة للوجود، إذ لا وجود أصلاً. العشق قوة لاكتشاف الكون أولاً ثم اكتشاف الذات ثانياً، تمهيداً لاكتشاف التجلي الباطن في الذوات الأخرى. والإنسان الذي يصل إلى هذه المرحلة من معـرفة الـذات هـو إنسـان حر، كوني، كامل، ومطلق، ولكنه لا يستطيع الوصول إلى هذه الرتبة لارتـباطه بالعـرض، وإن كان بإمكانه أن يقترب منها كثيراً، ويكفي الإنسان أنه يملك طاقة العشق، وإن كانـت كامـنة فـيه بالقوة، لأن وجودها يعني أنه يملك القدرة على معرفة ذاته، والتي من غير معرفتها لا فائدة من الوجود البشري؟

خلـق الإنسان لأداء رسالة، فإذا لم يستطع أن يعرفها ويقوم بأدائها، لا قيمة له، وأهم ما يساعده فـي تحقيق الرسالة هو العشق، لأنه يجوهر الذات، فإن لم يكن العشق حقيقة فليكن عشقاً في الفكر، وعشـقاً لمفـردات الكـون. والناس يتيهون في حياتهم لفقدانهم معنى العشق، فيبحثون عنه بالتعلق بالجمـال، وذلك لأن العشق كامن فيهم، فهم يشعرون به في ولا وعيهم، ولو وجد الوعي لكان الأمر أجمـل وأعمق، حينها تكون كل لحظة ذات قيمة، فلا يقول الإنسان في يوم من الأيام: يا أسفاً للعمر كيف ضاع، لأن العمر يضيع عند من لا يدرك قيمة الوجود.

الذي يملك القدرة على العشق يملك القدرة على الإبداع، والأصل في هذا أن يكون الإنسان قوياً

عظيماً في ذاته التي هي مركز الإبداع ومصدره، وحين يعشق فإنه سيعشق بعظمة، وكذلك الشأن حين يعمل، وحين يتكلم، وحين يتألم أو يفرح، أما الحقير فكل ما يصدر عنه حقير بالضرورة. فما العشق إلاّ تجلٍ للذات، وعندما تكون الذات كبيرة يكون تجليها كبيراً في كل المجالات وأعظمها في الحب. وعلى ذلك فإنه من المشروع أن نقول: لولا العشق ما هي الحياة؟ وإذا خلا الوجود منه فلا قيمة لهذا الوجود ولا معنى، وإذا لم توجد الذات فلا عشق، وكل من يدعي العشق من غير معرفة بذاته فهو كاذب. وحين يكتشف الإنسان العشق فإنه يصبح حراً، موحداً، خليفة لله على الحقيقة.

العبد لا يستطيع أن يحرر العبيد، ففاقد الشيء لا يعطيه، ولا بد لذلك من أن تكون أنت حراً أولاً. وستبقى عبداً بتبعيتك لهم، ولن يكون عندها الفارق بينك وبينهم إلا في اختلاف نسبة الذل، والتعاسة، والهوان، أو اللذة التي تنتج عن عبودية الدنيا، وذلك بحسب السلطة، أو القوة، أو الجاه، أو المال، الذي يتفاوت الناس في امتلاكها.

كن عبداً لله، فحريتك في عبوديتك، عندها لن يكون لأحد عليك سلطان، وسوف تهابك السلاطين، وستكون ملكاً وإن كنت حافياً، وستسدد الضربات وتجيدها، وتجتمع فيك عظمة الملك، وتواضع الصوفي وأخلاقه، وغزارة علم الفقيه. كن عبداً لله حراً تكن مسلماً صادقاً و قوياً، فالكذب والضعف من صفات المنافقين، يقول إقبال: "المسلم الضعيف يعتذر دوماً بالقضاء والقدر، أما المؤمن القوي فهو نفسه قضاء الله الغالب، وقدرة الذي لا يرد"[5]، ويضيف إقبال قائلاً: "يا رجل الله، كن حاداً كالسيف، كن أنت نفسك الرجل الذي يحدد مصير العالم الذي تعيش فيه"[6]، إنّ مَنْ لا يملك قدرة خارقة، لا يعد، في نظري، إلاّ ملحداً وزنديقاً، وليس له نصيب في حبي، إنه لم يتذوق شجرة الحياة"[7]، عندها فقط تكون قادراً على أداء الرسالة التي حُمّلتَها عندما أشهدت على نفسك، وجُعلت خليفة في الأرض وعبداً، وإلا فإن عبد الدنيا، كما يقول عنترة، يحسن الحلب والصر ولا يحسن الكر والفر.

المصادر:

1 ـ التعريفات، الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1988.

2 ـ الرسالة القشيرية، القشيري، دار الكتب العلمية، بيروت 1998.

3 ـ محمد إقبال، تأليف محمد العربي بوعزيزي، دار الفكر، دمشق 1999.

(5) المصدر السابق، ص/405.

(6) المصدر السابق.

(7) المصدر السابق.

ثنائية الموت والحياة
في شعر
أبي فراس الحمداني
320 ـ 375هـ ـ 932 ـ 968م

د. أحمد فوزي الهيب

الموت نهاية كل حي مهما طال به البقاء، ولعله الحقيقة الوحيدة التي اتفق عليها الناس جميعا رغم اختلاف عقائدهم ومذاهبهم، ورغم اختلافهم على ما بعد الحياة الدنيا من حياة أخروية أو عدم. لذلك نجد الناس جميعا يفكرون بالموت بشكل ما، وإن اختلفت نظراتهم إليه، واختلفت حيواتهم بناء على ذلك، لأنه ـ كما يقول الدكتور بيتر شتاينكرون ـ غريزة كامنة في أعماق النفس الإنسانية، كغريزة الحياة سواء بسواء، فكل واحد منا لدي في فطرته الغريزتان، وإن كانت غريزة الحياة واضحة ظاهرة الأثر في حركاتنا وسكناتنا، بينما الغريزة الأخرى، غريزة الموت، لا تظهر واضحة جلية إلا لمن أمعن النظر، ولم تخدعه ظواهر الأمور[1].

وكأن الغريزتين المتضادتين جوادان، أحدهما أبيض ناصع البياض، والآخر أسود حالك السواد، يتنازعان المرء شداً وجذباً، ولكن الجواد الأبيض يظل في الغالب فياض الحيوية، له الكلمة العليا إلى أن يُغلب على أمره، فينطفئ سراج الحياة، وتكون الكلمة للجواد الأسود، ولكن يحدث أحياناً أن تنعكس تلك الآية تحت ضغط بعض الظروف، فإذا الجواد الأسود هو الغالب منذ البداية، فينتشر على وجه الحياة ظل الموت ويندفع المرء في تياره[2].

وعلماء النفس اليوم يعترفون بهذا الازدواج، وإن كان الإنسان العادي يجهل ذلك الوجود المزدوج لغريزتي الموت والحياة، فهذا فرويد يقول بصراحة ووضوح: غاية الحياة هي الموت. ثم

---

(1) لا تقتل نفسك ص 7.

(2) المرجع نفسه.

نـراه يقرر أيضاً: أن كل إنسان لديه دافع إلى إعدام نفسه، ولكن هذا الدافع يختلف في مقداره وقوته باختـلاف الأشـخاص[3]. وهـذا أيضاً تلميذه وصديقه (هانز ساخس) يقول أيضاً: إن جميع مظاهر الحـياة هـي نتـيجة ذلك التجاذب الذي لا نهاية له بين غريزة الحياة بانتصاراتها الظاهرة وغريزة الموت بقوتها الساكنة الخفية التي لا تقهر[4].

وقـوة الـبقاء التي تلازمنا منذ ولادتنا، غالباً ما تكون من السطوة، بحيث تشل حركة الغريزة المضـادة لهـا، فتبقـيها نائمة معطلة. ولكن يحدث في بعض الأحيان أن تكون قوة الهلاك أشد في الشـخص مـن قـوة البقاء، فينجم عن ذلك ما يمكن أن نسميه مغامرة أو تهوراً أو مخاطرة أو غير ذلك، ونصف صاحبها بأنه مغامر أو متهور أو مخاطر، بينما يسمي ذلك فرويد غريزة الفناء[5].

ولعلـنا نسـتطيع اعـتماداً على هذه النظرية أن نفهم بصورة أوضح تحريم الله تعالى للانتحار تحـريماً شـديداً على الرغم من إباحته للشهادة بل تشجيعه عليها، لأنها في سبيل مثل أعلى كالدفاع عن الوطن والأهل وغير ذلك.

ولعـل هـذه النظرية تنطبق بشكل ما على أبي فراس الحمداني[6]، أو لعله يمثلها خير تمثيل، إذ نجـده والمـوت رفيقين صديقين حميمين، تصاحبا قبل الولادة، وبُعيدها، وبعدها، وظلاً معاً إلى أن تمكن الحصان الأسود في داخله أن يسبق الحصان الأبيض، وأن يسدل الستار على مأساة حياته.

عـرف أبو فراس الموت قبل ولادته، إذ ورثه في صبغياته (كروموزوناته) من قبيلة تغلب ذات الأمجاد الخالدة التي تمتد جذورها إلى الجاهلية، حتى قيل: لو أبطأ الإسلام لأكلت بنو تغلب الناس[7]. ومن منا لم يسمع بحرب البسوس بينها وبين بكر، التي استمرت أربعين سنة تأكل الأخضر واليابس وتحصـد الرجال[8]، ومن لم يسمع بأبطالها وشعرائها مثل المهلهل وكليب وعمرو بن كلثوم وأبيه[9]. وعلى الرغم من خفوت صوت تغلب في بداية الإسلام، فقد استرجعته زمن الأمويين، إذ نجده مدوياً لـدى كعـب بن جعيل والأخطل وأشعارهما[10]. كما نجده أيضاً في صليل سيوف الحروب الضارية

---

[3] المرجع نفسه ص 10.

[4] المرجع نفسه ص 7 ـ 8.

[5] المرجع نفسه ص 16.

[6] هو الحارث بن سعيد بن حمدان (320 ـ 357هـ = 932 ـ 968م) أمير شاعر فارس، ابن عم سيف الدولة الحمداني أمير حلب، له ديوان شعر، أشهره الروميات، وهي قصائد مميزة، قالها وهو أسير لدى الروم. (وفيات الأعيان 58/2).

[7] شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ص 369.

[8] العصر الأهلي ص 66.

[9] شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ص 371، العصر الجاهلي 65 ـ 66.

[10] العصر الإسلامي من 258 وما بعدها.

بين تغلب وقيس[11].

وفي زمن الدولة العباسية ازداد صوت تغلب علواً، لأنه صار يمثل التيار العربي الصافي بين أمواج السيول الأعجمية الهادرة في القرن الرابع الهجري، وقد استطاع بنو حمدان التغلبيون أن يبلوا بلاء حسناً في مساندتهم للخلافة العباسية حتى تدافع عن نفسها وعن العرب والإسلام ضد الثورات والمؤامرات الداخلية، وضد الروم وغيرهم من الخارج، وكان في مقدمتهم سيف الدولة وأخوه ناصر الدولة وأبو فراس[12].

رأى الحمدانيون أنهم يمثلون العنصر العربي، وأن السبيل لبقائهم هو المجد والبأس والجود وغيرها من المثل العربية العليا، ولقد عبر عن ذلك أبو فراس بقوله[13]:

لئن خُلق الأنام لحسو كأسٍ ... ومزمار وطنبور وعود

فلم يُخلق بنو حمدانَ إلا ... لمجد أو لباس أو لجود

هذا ما يخص قبيلة أبي فراس تغلب وبني حمدان، أما هو نفسه والموت، فقد كانا صديقين حميمين منذ البداية حتى النهاية، لم يفترقا أبداً. فقد شاء القدر أن يسميه أبوه (الحارث)، وأن يُكنّيه (بأبي فراس)(14)، والاسم اسم الأسد(15)، والكنية كنيته(16)، ولكل من اسمه نصيب عامة، لذلك أثر كل من الاسم والكنية في حياته، ولو بصورة غير مباشرة، تأثيراً كبيراً شجاعة وبسالة وإباء.

كما شاء القدر أيضاً أن يُقتل أبوه، وهو صغير في الثالثة من عمره. ومقتل أبيه مأساة مركبة معقدة،لأن قاتله هو ابن أخيه ناصر الدولة، والذي هو في الوقت نفسه ابن عم أبي فراس، وأخ لوليه ومربيه وولي نعمته وزوج أخته سيف الدولة(17). إن مقتل أبيه شوكة في خاصرته ظلت تؤلمه حتى نهاية عمره، إنه لم يستطع نزعها بأن يأخذ بثأره، ولم يستطع أن يشكو أو يتأوه، بل لم يكن يملك إلا أن يقدم آيات الطاعة والتبجيل لقاتل أبيه عندما كانا يجتمعان في بلاط سيف الدولة بحلب، يدفعه إلى ذلك ولاؤه لولي نعمته سيف الدولة، وولاؤه لأهله الحمدانيين. وهذه المعاناة تركت في نفسه جراحاً لا يستطيع لها برءاً، وتمزقاً لا يمكن رتقه، وداء لا شفاء منه حتى الموت.

نشأ أبو فراس على الفروسية في بلاط سيف الدولة بحلب، بعدما انتقل إليه من الموصل إثر

---

(11) المرجع نفسه ص 261 ــ 262.

(12) عصر الدول والإمارات، مصر والشام ص 505 وما بعدها.

(13) ديوان أبي فراس ص 97.

(14) وفيات الأعيان 58/2.

(15) القاموس المحيط باب الثاء فصل الحاء.

(16) المصدر نفسه، باب السين فصل الفاء.

(17) وفيات الأعيان 61/2.

مقتل أبيه، وتعلم فنون القتال والعلم والأدب وغير ذلك من صفات الإمارة والفروسية فيه، ثم ولاه سيف الدولة إمارة منبج عام 336هـ(18)، وكانت آنذاك ثغراً عربياً يقف سداً منيعاً في وجه غارات الروم وأطماعهم من جهة، وثورات الأعراب مثل بني كليب وكلاب وقشير وكعب من جهة ثانية، واستمر على هذه الحال إلى أن أُسر عام 351هـ أو غيره، وقد اختلف المؤرخون في ذلك، ولتحقيقه مجال آخر(19).

استطاع أبو فراس أن يقوم بما تفرضه عليه واجبات الإمارة خير قيام، فكان دائماً على أهبة الاستعداد لتلبية ما يطلبه منه سيف الدولة من مهمات لقتال الروم أو الإعراب، ولم يكتف في حروبه هذه بأن يبلي البلاء الحسن، وإنما نجد غريزة الموت أو غلّوه في الشجاعة يدفعه إلى أن يتجاوز مرات كثيرة حدود ما تطلبه منه واجبات الإمارة من مواقف، فيخاطر بنفسه، ويعرضها للهلاك المرة تلو المرة، الأمر الذي أدى إلى وقوعه أسيراً بيد الروم، ويؤكد هذا كلام سيف الدولة لأم أبي فراس عندما طلبت منه افتداءه من الأسر، وهو: ولدك ابن عم، وخال أولادي، ولكني عجزت وأنا أنصحه ألا يترك بنفسه إلى الميدان عند وقوع الحرب، لأنه أمير سردار (قائد)، وليس للسردار شجاعة إلا بثباته تحت علمه، وقد فديته قبل هذا مرتين(20).

استمر أبو فراس في الأسر، حتى افتداه سيف الدولة عام 355هـ، وفي فترة أسره لم يبتعد عن الموت، إنما كان يشعر به، ويتغنى بذكره كل يوم تغني الحبيب بحبيبه من أول أيام أسره حتى آخرها، فقال في بداية أسره(21):

من كان مثلي لم يبتْ ... إلا أسيراً أو أميرا
ليست تحلُّ سراتُنا ... إلا الصدور أو القبورا

وقال أيضاً مخاطباً سيف الدولة بصورة غير مباشرة(22):

معللتي بالوصل والموتُ دونَهُ ... إذا متُّ ظمآناً فلا نزل القطرُ
فقلت كما شاءت وشاء لها الهوى ... قتيلك قالتْ أيهم فهمُ كثر
ويا ربّ دار لم تخفني منيعة ... طلعتُ عليها بالردى أنا والفجر
وهل يتجافى عنّيَ الموت ساعة ... إذا ما تجافى عنّيَ الأسر والضر

---

(18) زبدة الحلب 119/1.
(19) انظر على سبيل المثال وفيات الأعيان 59/2 وإعلام النبلاء 48/4.
(20) أخبار الدول للقرماني ص 265.
(21) ديوان أبي فراس ص 156.
(22) المصدر نفسه ص 157 ـ 161.

هـو المـوت فاختـر مـا عـلا لك ذكره ... فلـم يمـت الإنسـان مـا حيـي الذكـر
وإن مــتّ فالإنســان لا بــد ميّــتٌ ... وإن طالـت الأيـام وانفسـح العمـر
ونحـن أنـاس لا توسـط بيننـا ... لنـا الصـدور دون العالميـن أو القبـر

إن اللافت للنظر مما تقدم أنه لم يخل بيت من ذكره للموت مرةً أو أكثر، وكأنه فرس جموح كامن في اللاشعور لديه، فهل يؤكد ذلك صحة الفرضية التي ذهبنا إليها، لأن من أحب شيئاً أكثر من ذكره، وهذه حقيقة لا جدال فيها في علم النفس. كما قال أيضاً في رثائه لأمه عندما أتاه خبر موتها وهو في الأسر[23]:

نُسلّـى عـنك أنّـا عـن قلـيل ... إلـى مـا صـرت فـي الأخـرى نصـيرُ

ولم يجعله الأسر يغير من منهج حياته بعدما افتداه سيف الدولة، وعيّنه أميراً على حمص وأعمالها، وأنّى له ذلك!!.. لقد استمر في اندفاعه نحو الموت كأن شيئاً لم يكن، تدفعه إليه تلك القوة الغاشمة الخفية الكامنة في لا شعوره، والتي كانت تدفعه إليه قبل أسره، لذلك نجده بعد موت سيف الدولة عام 356هـ[24]، واستلام ابنه اليافع أبي المعالي سعد الدولة لإمارة حلب[25]، نجده يتابع سيره في طريقه الآنفة الذكر بخطى حثيثة، وقد ساعده في ذلك أن سعد الدولة لم يستطع أن يملأ الفراغ الذي خلّفه والد سيف الدولة بموته[26]، والذي كان من الممكن أن يملأه أبو فراس، فتوجه سعد الدولة إليه في حمص بعد خلاف بينهما، أشعل ناره (قرغويه) غلام سيف الدولة خوفاً من أبي فراس ورغبة منه في أن يكون الرجل الأول في حلب، فانحاز أبو فراس إلى بلدة (صدد)[27]، ونزل سعد الدولة بسلمية[28]، وأرسل إليه قائده قرغويه مع غلمان أبيه وجمعٍ من بن كلاب، فخرج إليهم أبو فراس، وكان قتال انتهى بمقتله يوم الأربعاء الثامن من جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وثلاثمئة، فنزل قرغويه فاحتز رأسه، وحمله إلى سعد الدولة، فشقّ عليه لأنه لم يرد ذلك، وبقيت جثة أبي فراس مطروحة بالبرية، حتى كفنه أعرابي ودفنه[29].

إن هذه النهاية المأساوية المفجعة، تبدو وكأنه كان يتوقعها، ويراها نصب عينيه، ويندفع إليها اندفاعاً غريزياً قاهراً لا يملك له رداً، لذلك نجده من قبلُ قد نعى نفسه إلى ابنته، وأوصاها بالصبر،

---

(23) المصدر نفسه ص 163.
(24) زبدة الحلب 144/2.
(25) المصدر نفسه
(26) المصدر نفسه 149/1 وما بعدها.
(27) تقع جنوب شرق حمص،وتبعد عنها ستين كيلو متراً تقريباً.
(28) بلدة شهيرة قرب حمص أيضاً.
(29) وفيات الأعيان 61/2.

وأن تلتزم بسترها وحجابها عندما تنوح عليه، وان تندبه بأنه لم يُمتّع بالشباب مع أنه زين الشباب، وذلك في قوله(30):

أبنيّتي لا تجزعي ... كلُّ الأنام إلى ذهاب

أبنيّتي صبراً جميـ ... ـلا للجليل من المصاب

نوحي عليّ بحسرة ... من خلف سترك الحجاب

قولي إذا ناديتني ... ووعيتُ عن رد الجواب

زين الشباب أبو فرا ... س لم يُمتّع بالشباب

وإذا كان الموت واحداً مهما تعددت أسبابه، فإن أبا فراس قد نظر إليه من زوايا متعددة، وتحدث عنه أحاديث اتفقت مع هذه الزوايا، ولا غرو في ذلك، فهو من بني حمدان الذين رآهم لم يُخلقوا كغيرهم، وإنما خُلقوا للمجد والبأس والجود كما مرّ آنفاً، وهذه الغايات التي خلقوا لها، ليس لها سوى الموت طريقاً، الموت لأعدائهم مكللاً بالذل والعار، والموت لهم مكللاً في الأول والآخر بالمكرمات والعز، قال(31):

لنا أولٌ في المكرمات وآخرُ ... وباطنُ مجد تغلبيٍّ وظاهرُ

وهم لا يرضون إلا بواحد من اثنين، لا ثالث لهما، الصدر أو القبر، قال(32):

ونحن أناس لا توسط بيننا ... لنا الصدر دون العالمين أو القبرُ

وأن نفوسهم قد هانت في طلب المعالي، كما قال(33):

تهون علينا في المعالي نفوسنا ... ومن خطب الحسناء لم يُغلها المهرُ

إنهم لا يهابون الموت، بل يرحبون به، ويستضيفونه ضيفاً عزيزاً لديهم، قال(34):

وفتيانُ صدقٍ من غطاريف وائل ... إذا قيل: ركب الموت، قالوا له: انزلِ

ودأبهم أيضاً أمران أو دمان اثنان، لا ثالث لهما، دم الرجال للأعداء، ودم الجمال للضيفان، قال(35)

(30) ديوان أبي فراس ص 55.
(31) المصدر نفسه ص 107.
(32) المصدر نفسه ص 161.
(33) المصدر نفسه.
(34) المصدر نفسه ص 212.
(35) المصدر نفسه ص 254.

للقـا العـد بـيضُ السـيو ف وللـندى حمـرُ الـنِّعمْ
هـذا وهـذا دأبُـنا يُـودى دمٌ، ويُـراق دمْ

وقال أيضاً مفتخراً بوالده وأعمامه(36):

أولـئك أعمامـي ووالـديَ الـذي حمـى جنـبات المُلـك والمُلـك شـاغرُ
لـه بسُـليم وقفـة جاهلـية تقـرُّ بهـا فَـيْدٌ وتشـهد حاجـرُ
فلـم تـرَ إلا فالقـاً هـام فـيلق وبحـراً لـه تحـت العجاجـة ماخـرُ

وافـتخر أيضـاً بعمه الحسين بن حمدان الذي قتل الوزير العباس بن المعتضدي وفاتكاً(37)، قال:

وعمّـيْ الـذي أردى الوزيـر وفاتكـاً ومـا الفـارس الفـتاك إلا المجاهـرُ
أذاقهمـا كـاس الحمـام مُشـيَّعٌ مشـاورُ غـارات الـزمان مُسـاور

وافتخر أيضاً بعم آخر له هو سليمان بن حمدان الملقب بالحرون لعظمته بالحرب، فقال(38):

وعمـي الحـرون عـند كـل كتيـبة تخـفُّ جـبال وهْـو للمـوت صـابرُ

واللافت للنظر في فخره خاصة، وفي شعره عامة، ذلك الإلحاح الشديد على الموت، وما يؤدي إلـيه. ولعل هذا يدل ــ فيما يدل ــ على قوة غريزة الموت الكامنة في لا شعوره وأعماقه وطغيانها. وربَّ معـترض يقول: إن كثيراً من الشعراء ذكروا الموت. فنقول: المقصود هو كثرة ذكر الموت، لا ذكـره فقـط، تلـك الكثرة التي زادت عن الخمسين مرة في ديوانه الذي لا يعد كبيراً إذا ما قيس بغـيره مـن دواوين أمثاله، هي التي مازت الشاعر عن سواه. وإذا وجدنا ــ ولا بد أننا واجدون ــ شـعراء آخرين أكثروا من ذكر الموت، فما الذي يمنع من أن يكونوا كأبي فراس في طغيان غريزة المـوت لديهـم وعنفوانها، وأن يسبق حصانها الأسود حصان الحياة الأبيض عندهم، كما سبقها لدى أبي فراس.

كل ذلك دفعه إلى أن يموت ميتة الرجال الكاملي الرجولة الأبطال، فقال(39):

فـإنْ عشـنا ذخـرناها لأُخـرى وإن متـنا فموتـات الـرجال

(36) المصدر نفسه ص 111.
(37) المصدر نفسه ص 108.
(38) المصدر نفسه ص 110.
(39) المصدر نفسه ص 210.

ولا بد من أن نتوقف عند هذا البيت ملياً، وبخاصة عند شطره الأول الذي يؤكد ما ذهبنا إليه من أن غايته قد كانت الموت، وليست النجاة التي لا تعدو أن تكون ذخراً ووسيلة توصله إلى موت قادم قريب وسريع.

ولم يناقض فعلُ أبي فراس قولَه، فقد خاض الحروب بشجاعة نادرة، بلا ترس ولا درع، ليس معه سوى سيفه ويده وقلبه، قال(40):

حملتُ على ورود الموت نفسي ... وقلت لعصبتي موتوا كراما
وعذْتُ بصارم ويد وقلب ... حماني أن أُلام وأن أُضاما
ولم أبذل لخوفهمُ مجَنّاً ... ولم ألبس حذار الموت لاما

كما وجد أيضاً في بذل النفس جوداً يفوق الجود بالمال، وشتان ما بينهما، قال(41):

وندعو كريماً من يجود بماله ... ومن يبذل النفس الكريمة أكرمُ

لذلك اتخذ الحرب طعاماً له وشراباً باع في سبيلها صباه، قال(42):

فلا تصفنَّ الحرب عندي فإنها ... طعامي مذْ بعت الصبا وشرابي

ولم يجد في الموت شراباً فقط، وإنما وجده شراباً عذباً سائغاً لذة للشاربين(43):

قد عذب الموت بأفواهنا ... والموت خير من مقام الذليل

كما كان يرى الموت يملأ ما بين المشرقين أمامه، ويرى المعايب خلفه، وهي أصعب عنده من الموت، لذلك خاضه غير هيّاب ولا وجل، قال(44):

أرى ملء عينيَّ الردى فأخوضه ... إذا الموت قدامي وخلفي المعايبُ

ولم يكتف أبو فراس بذلك، بل نجده قد حل في السيف، أو حل السيف فيه، وأصبحا معاً كياناً واحداً، يذكرنا، لولا صرامته وشدته، بنظرية الحلول عند المتصوفة، ولا شك في أن لهذا دلالاته فيما ذهبنا إليه، قال(45):

يا ضاربَ الجيش بي في وسْط مفرقه ... لقد ضربت بعين الصارم العَضُب

---

(40) المصدر نفسه ص 266.
(41) المصدر نفسه ص 281.
(42) المصدر نفسه ص 33.
(43) المصدر نفسه ص 246.
(44) المصدر نفسه ص 36.
(45) المصدر نفسه ص 52.

ـا نجده قد توحد أيضاً مع الترس فضلاً عن توحده مع السيف ومع قومه، قال(46):

وإن حاربوا كنتُ المجنَّ أمامهم ... وإن ضاربوا كنت المهند واليدا

وإنه لم يكن يرضى بهزيمة أعدائه، وإنما أوجب على نفسه أن يجعلهم بين قتيل أو أسير، قال(47):

فبين قتيل بالدماء مضرّجٍ ... وبين أسير في الحديد مكّبل

هذه الشجاعة الباسلة والاندفاع الشديد نحو الموت المرة تلو المرة جعلت قومه يلومونه على ذلك، ولكنه لم يسمع كلامهم، قال(48):

ألامُ على التعرّض للمنايا ... ولي سمعٌ أصمُّ عن الملام

ولعل الذي شجع أبا فراس على ذلك أنه أدرك أن الموت ذو سطوة لا تُرد، وميعاد لا يُخلف، لا ينفع معه حرص ولا حيلة، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، كما قال الله تعالى، قال(49)::

وإذا المنية أقبلت لم يثْنها ... حرص الحريص وحيلةُ المحتال(50)

وأنه نهاية كل حي، يتساوى لديه الأحياء جميعاً، قال(51):

بنو الدنيا إذا ماتوا سواءٌ ... ولو عمّرَ المعمّرُ ألف عام

كما أنه (أي الموت) أيضاً لا يفارق الإنسان أبداً، قال(52):

فمؤجّلٌ يلقى الردى في أهله ... ومعجّلٌ يلقى الردى في نفسه

إن أبا فراس كان يرى الموت قتلاً النهاية الحتمية الوحيدة التي لا مفر منها له ولجميع الكرام

---

(46) المصدر نفسه ص 90.

(47) المصدر نفسه ص 213.

(48) المصدر نفسه ص 276.

(49) المصدر نفسه ص 223.

(50) قوله هذا يذكر بقول أبي ذؤيب الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ... ألفيت كل تميمة لا تنفعُ

(ديوان الهذليين 3)

(51) ديوان أبي فراس 276.

(52) المصدر نفسه ص 175.

الصيد أمثاله، قال(53):

ولئن قُتلت فإنما ... موت الكرام الصيد قتلا

وأن له أجلاً مسمى لا يتقدم ولا يتأخر، قال(54):

فإن أهلك فعن أجل مسمّى ... سيأتيني ولو ما بين جنّه

ويعتقد أن الإنسان إذا لم يستطع الخلود جسداً فإنه يستطيعه ذكراً خالداً يخلده بعد موته إلى أبد الأبدين بطولة وكرماً ومروءة ونبلاً ومثلاً، قال(55):

هو الموت فاختر ما علا لك ذكره ... فلم يمت الإنسان ما حيي الذكرُ

ولا بد في قوله هذا أن يستوقفنا أسلوب القصر في أوله (هو الموت) وما فيه من إيحاءاته، منها أنه لا يوجد أمام الإنسان مهما طال به العمر أو تعددت به السبل أو طاب له العيش أو غير ذلك، نقول: لا يوجد أمامه سوى الموت يرقبه وينتظره، كما قال طرفة بن العبد من قبل(56):

لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى ... لكالطول المرخى وثنياه باليد

إن أبا فراس في بطولاته وتحديه الموت أراد أن يضع نفسه الموضع اللائق بها، فالإنسان حيث يجعل نفسه عزاً أو ذلاً، قال(57):

وما المرء إلا حيث يجعل نفسه ... وإني لها فوق السماكين جاعل

ولقد أكد تلك مرة أخرى لسيف الدولة حيث قال(58):

ولا أغدو برمحي غير معتقل ... ولا أروح بسيفي غير مختضب

حتى تقول لك الأعداء راغمة ... أضحى ابن عمك هذا فارس العرب

هكذا كان موقف الشاعر من الموت موقفه شجاع والمضي إلى حتفه رابط الجأش صريحاً منكراً لا يحرف راجياً أو بطئاً. ورب قائل يقول: إذا كان الأمر كذلك فلماذا كان في أسره يطلب بالفداء ويلح فيه؟ إنه طلبه فداعه وألح في ذلك لا خوفاً ولا جبناً، وإنما كان يأنف أن يموت أسيراً كما يموت الجبناء، ولأنه أولاً لم يهرب من موت لا عناء ولا عزة فيه إلى موت عزيز في ظلال

(53) المصدر نفسه 240.
(54) المصدر نفسه ص292.
(55) المصدر نفسه ص160.
(56) شرح القصائد العشر للخطيب ص201.
(57) ديوان أبي فراس ص219.
(58) المصدر نفسه ص52.

السيوف كما يموت الأبطال الميامين، ونجد ذلك في قوله لسيف الدولة(59):

أناديك لا أني أخاف من الردى ... ولا أرتجي تأخير يوم إلى غد
ولكن أنفت الموت في دار غربة ... بأيدي النصارى الغُلْف ميتة أكمد

ويريد بالنصارى هنا الروم. ولانه ايضا كان يريد العود إلى أمه العجوز ليبرها ويدافع عنها الضيم، قال(60):

لولا العجوز بمنبج ... ما خفت أسباب المنيه
ولكان لي عما سألـ ... ـت من الفدا نفس أبيه
لكن أردت مرادها ... ولو انجذبت إلى الدنيه
وأرى محاماتي عليـ ... ـها أن تضام من الحميه
أمست بمنبج حرة ... بالحزن من بعدي حريه

ورب قائل أيضا يقول: لماذا اختار أبو فراس الأسر على الموت؟. فنجده قد أجابه أبو فراس على تساؤله هذا من قبل، وهو أنه القدر الذي لا يرد، في قوله(61):

أسرت وما صحبي بعزل لدى الوغى ... ولا فرسي مهر ولا ربه غمر
ولكن إذا حم القضاء على امرئ ... فليس له بر يقيه ولا بحر

ولا شك في أنه كان يرى الفرار أمام الأعداء أشد من الموت وعاراً كبيراً لا يمكن قبوله، ونجد ذلك في قوله(62):

ولما لم أجد إلا فراراً ... أشد من المنية أو حماما
حملت على ورود الموت نفسي ... وقلت لعصبتي موتوا كراما
وعففت بعارهم يدي وقلبي ... حفاظاً عني أن ألام وأن أضاما

وهكذا ظفر أبو فراس بالموت، عانقه عناق الحبيب لحبيبه، بعدما ظل يطلبه طوال عمره، ومنذ يفاعته طلباً حثيثاً، تدفعه إليه قوة كامنة عميقة كاسرة لا تقهر، ولا تعرف كللاً ولا مللاً، حتى ظفر بالموت ظفراً مشرفاً شجاعاً كما كان يريد بضربة سيف أعجمي جبان غادر، بيد أن هذه

(59) المصدر نفسه ص 83.
(60) المصدر نفسه ص 317.
(61) المصدر نفسه ص 160.
(62) المصدر نفسه ص 266.

القوة الهادرة القاهرة التي كانت تكمن في صبغياته، وتندفع من قلبه الشجاع وروحه الأبية كالحصان الأدهم الجموح في صبغياته، قد لقيت التشجيع كله من قناعته التي لم تعرف التردد، وإرادته التي لم تعرف إلا القوة، فاجتمع ذلك كله، ودفعه بشجاعة نادرة إلى حياض الموت وعشق المثل الأعلى وخلود الذكر وسيرورة الاسم والأخبار والأشعار عبر القرون، تتناقلها الأجيال العربية سيرة خالدة ومثالاً يُحتذى جيلاً إثر جيل.

المصادر والمراجع

- إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، محمد راغب الطباخ، تصحيح محمد كمال، دار القلم، حلب 1988.
- ديوان أبي فارس الحمداني، دار صادر، بيروت 1990.
- ديوان الهذليين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1965.
- زبدة الحلب، ابن العديم، ت: سهيل زكار، دار الكتاب العربي، دمشق 1997.
- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ابن الأنباري، ت عبد السلام هارون، القاهرة 1963.
- العصر الإسلامي، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة 1963.
- العصر الجاهلي، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة 1965.
- عصر الدول والإمارات (مصر والشام)، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة 1984.
- لا تقتل نفسك، بيتر شتاينكرون، ت: نظمي راشد، دار الهلال، القاهرة، بلا تاريخ.
- وفيات الأعيان، ابن خلكان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1969.

أخبار التراث

فادية غيبور

. فعاليات ثقافية تراثية:

ـ تحت عنوان "أسبوع ثقافي حلبي في أصفهان" ترأس الدكتور "رياض نعسان آغا" وزير الثقافة، وفد الجمهورية العربية السورية لإقامة أسبوع ثقافي حلبي في مدينة أصفهان الإيرانية ما بين الأول والثامن من شهر شباط المنصرم..

وأقيمت خلال الأسبوع الثقافي الحلبي في أصفهان أنشطة متنوّعة بدأت بحفل افتتاح تضمّن كلمات رسمية متبادلة وندوة فكرية مشتركة حول العلاقات التاريخية بين حلب وأصفهان، في إطار العلاقات العربية الإيرانية ومعرض كتاب يضم مئة كتاب من إصدارات الأمانة العامة لاحتفالية حلب، تقدم هدية للأمانة العامة لاحتفالية "أصفهان عاصمة الثقافة الإسلامية"، إضافة إلى معرض صور ضوئية عن مدينة حلب يضم خمسين لوحة، ومعرض فن تشكيلي عن تراث حلب يضم ستين لوحة، إضافة إلى إقامة حفل للإنشاد الديني قدّمته فرقة فنية تراثية تضم خمسة عشر عضواً..

وقد استضافت طهران الوفد السوري الذي وصل إليها ظهر الخميس 2007/02/01، للمشاركة في احتفالية أصفهان بوصفها عاصمة الثقافة الإسلامية التوأم مع حلب عام 2006.

وفي حديث له مع التلفزيون الإيراني قال السيد وزير الثقافة الدكتور "رياض نعسان آغا":

"إن التواصل بين حلب وأصفهان هو تعبير عن تواصل عميق بين الشعبين، ونعتقد أننا في هذا النشاط قد حققنا أهدافاً لشعبينا ليزداد تواصلنا الأخوي وتبادل الخبرات.

وحول سؤال عن نشاط الوفد السوري، أجاب السيد الوزير بأن "البرامج التي ننفذها في هذه الزيارة، ستكون أنشطة عديدة تعرّف أبناء أصفهان أكثر بالفنون، ومختلف أنواع النشاطات في مدينة حلب من فن تشكيلي وتراث وموسيقا، وقضايا فكرية نتبادلها عبر اللقاءات من خلال الندوات التي تجري، وتبادل الخبرات، ويهمنا خلال الزيارة أن نرى كيف كانت برامج أصفهان، وأن نعرض برامجنا التي نفذناها في حلب، وحول تبادل الزيارات نكون سعداء كذلك باستقبال وفد ثقافي في حلب يأتينا من إيران ومن أصفهان بالذات.

البرنامج الذي ننفذه في هذه الزيارة وفي الأسبوع الحلبي الثقافي في أصفهان، سيكون غنياً ومتنوّعا، بحيث تبرز لإخوتنا في إيران ما لدينا عن قرب، وآمل أن نلتقي ببعض الأدباء والمفكرين والمثقفين الإيرانيين، ونحن نتوق للتعرف إليهم، وأنوي أن ألتقي ببعض الشخصيات السياسية القيادية، وأتوق للقاء زميلي وزير الثقافة الإيراني، ومن وقت ليس بقريب بدأت تتكوّن هذه اللقاءات المثمرة ما بين الشعبين لأنها على كل حال تجسّد صداقة متينة بين القيادتين السياسيتين من تفاهم، وهذا التواصل الثقافي متواشج مع التواصل السياسي يواكبه تواصل اقتصادي كبير، فالمشاريع المشتركة بين البلدين كبيرة، وتسعى دائماً لتحقيق مصالح الشعبين والسير نحو حرية الإنسان بعيداً عن الهيمنة الغربية.

وختم السيد الوزير كلامه بالقول: "نشكر السادة في أصفهان، وفي وزارة الثقافة، واحتفالية أصفهان، وإنني أزداد معرفة من خلال هذه الزيارة".

ـ الجزائر عاصمة الثقافة العربية

تسلمت الجزائر راية الثقافة العربية، وحملت لقب "عاصمة الثقافة العربية" لعام 2007، وقد استعدت لبعث الموروث الحضاري والمفردات الثقافية الجزائرية، وكذلك إحياء التاريخ لعرض بواباته أمام الأشقاء العرب لاكتشاف الوجه الآخر لجزائر الآثار والفنون والأدب.. حيث تروي عشرات المعالم ملحمة الأمير الشاعر "عبد القادر الجزائري"، وتتراقص الأساطير الحية من قوس كراكلا الأصلي الذي نقلت عنه نسخة بعلبك في لبنان، إلى تمثال أبي الآلهة عند الرومان جوبيتر، مروراً بموكب باخوس العظيم الذي احتفظت الجزائر بتفاصيله قروناً من الزمن.

وقد تم افتتاح احتفالية " الجزائر عاصمة الثقافة العربية" يوم الاثنين الحادي عشر من كانون الأول2006 في قصر الثقافة الذي أطلق عليه اسم الشاعر المناضل "مفدي زكريا"..ومن كلمة الافتتاح التي ألقاها الرئيس الجزائري عبد العزيز بو تفليقة نختار:

تغمرني السعادة والابتهاج والجزائر واسطة العقد في الجناح المغاربي لأمتنا العربية وجوهرة من لآلي المتوسط تتوج عاصمة للثقافة العربية لسنة 2007 وتحتضن ربوعها الرحبة من الشمال إلى الجنوب أعلام الثقافة وفرسانها من الموهوبين والمبدعين ممن تميزوا برهافة الحس والوجدان وتبنوا القضايا الكبرى لأمتنا العربية وكانوا وما زالوا ضميرها الأمين ولسانها المبين وسندها القوي المكين.

إني لأرحب بكم من صميم الفؤاد في هذا اليوم الموعود من شهر "يناير" سنة الثقافة العربية التي يلتقي طيلتها الأشقاء من مختلف أقطار الوطن العربي من أقصاه إلى أدناه للتعرف عن قرب على ما تزخر به الجزائر من مآثر وتراث وفنون متنوعة في وحدة؛ ومتعددة في تناغم وانسجام؛

وللتأكيد على ما يجمع بين شعوب أمتنا العربية والإسلامية من أواصر القربى التي دونها التاريخ المشترك وحفظتها الحضارة ووحدها اللسان العربي المبين.

إني أرى في هذا اللقاء بين أهل الفكر والفن والإبداع على امتداد ساحتنا العربية الحبلى بالتحولات حدثا على درجة كبيرة من الأهمية في هذه الحقبة الحرجة من تاريخ أمتنا العربية وهي في حاجة إلى مراجعة وتقويم ماضيها القريب والبعيد والبحث عن مخرج من وضعية التخلف والاستضعاف والتبعية وما يتهددها من مخاطر كثيرة من الداخل والخارج وتدرك نخبنا المفكرة والمبدعة أن وطننا العربي على الرغم من ثرواته وموقعه "الجيوسياسي" الممتاز ونضالات شعوبه لا يزال بعيدا عن مقدمة الركب.

"إن دور ومكانة أهل الفكر والإبداع لا يقتصران على مناسبة أو مهرجان ولو تواصل لمدة أسابيع وشهور. بل ينبغي أن يكون في كل أوان وفي كل مكان وزمان. فأنا على قناعة تامة وإيمان عميق بأهمية معيار الموهبة الخلاقة والكفاءة العالية والاستحقاق الذي يميز هذه الفئة من مجتمعاتنا فلم تحدث نهضة أو تقدم بدون أن يتصدرها ويبشر بها رواد من المفكرين والأدباء والفنانين الذين أدركوا متطلبات عصرهم وشخصوا أوضاعه شعرا ونثرا ومسرحا وغناء وأناشيد بالفصحى وبالعامية وبالنحت والرسم وأعادوا إحياء وإثراء التراث بما فيه من تصوف وعرفان. قد يصيب الطليعة من تلك النخبة الضر، وقد يتجاهلهم قومهم إلى حين، وقد تغمرهم الطمأنينة والرضا إذا تحولت أفكارهم وإبداعاتهم إلى قبس من نور يوقظ الهمم ويستنهض المجتمع ويحرر العزائم من اليأس والوهن.

من الواجب وأنا أرحب بكم في هذا اليوم المشهود أن أؤكد لكم بأن عاصمة الجزائر الوفية لذاكرتها التاريخية ستبقى على الدوام مدينة لأولئك المفكرين والأدباء والفنانين الأحرار الذين وقفوا إلى جانب كفاح شعبنا العادل وسخروا فنون الأدب والفكر الصادق من روائع الشعر والقصة والرواية والمقالة والمسرحية إلى الصورة الفوتوغرافية والأفلام السينمائية وغيرها من أشكال الفن والقول الشعبي التي تمثل جزءاً من ملحمة الثورة الجزائرية ينبغي أن نرى فيها تراثا مشتركا لأمتنا العربية ونموذجا يحتذى لوحدتها المعنوية وصفحات ناصعة في ذاكرتها الجماعية فقد كانت الثورة الجزائرية بسنواتها السبع والنصف المجيدة ملحمة العرب والمسلمين والشعلة التي وحدت الأمة.

وأنهى كلمته بقوله: "إننا نأمل أن تكون سنة "الجزائر عاصمة الثقافة العربية" في مستوى التوقعات ومن بين ما نأمل الاهتمام بالنشر الأفقي للثقافة فأمية الحرف مرض مزمن والأمية الثقافية داء عضال فإذا تباطأ التكامل والتنسيق في بعض الميادين السياسية والاقتصادية والتجارية بين الشعوب فإن التبادل الثقافي وخاصة منه المنتوج الأكاديمي والأدبي والفني ذو المستوى الرفيع ينبغي ألا يحتاج إلى تأشيرة وإننا لنتطلع إلى اليوم الذي يتزايد فيه الإنتاج المشترك المقروء والمسموع

والمرئــي وأن يصبح متداولا على امتداد الساحة العربية وأن يتنقل الباحثون المبدعون داخل الوطن العربــي وفي المهجر بحرية ويشكلون فرق بحث مشتركة وبتمويل مشترك في إطار الجامعة العربية ومنظمــتها للتربــية والــثقافة والعلــوم وبمــبادرات أخــرى من منظمة المؤتمر الإسلامي وهيئتها المتخصصـــة أيضاً في نفس المجال ولها برنامج العواصم الثقافية لأكثر من خمسين بلداً، ولليونسكو جهــد مشكور في كل الميادين التي أشرنا إليها فهي التي أقرت العقد العالمي للتنمية الثقافية وبرنامج العواصم الثقافية الذي انطلق من أوروبا ويتواصل في مختلف أقطارنا العربية وسوف تكون الجزائر بإذن الله على موعد أيضا مع الثقافة الإفريقية في "نوفمبر" تشرين الثاني من هذه السنة 2007.

إن مثل هذه الأولويات العاجلة لا تكفي فيها التوصيات ولو كانت بليغة بل ينبغي أن تتحول إلى خطــة عمــل محكمــة وعلــى المدى الطويل. ومن المهم على وجه الخصوص العناية بثقافة الطفل والشاب الذي لا يجد بين البيت والمدرسة الكثيرمن المنتوج الثقافي والترفيهي الذي يصله بواقع بلاده وعــيون تــراثه ومــا يســاعده علــى استلام المشعل في القرن الواحد والعشرين وهو وثيق الصلة بحضــارته وجــذوره ولــيس غريــبا في نفس الوقت عما يجري في عصر الحاسوبية والمعلوماتية والجينوم وعلوم الفضاء.

لــيس مــن بــاب التفاؤل العاطفي أن ندعو لاستبدال اليأس بالأمل والشك بالثقة في النفس وأن نتصدى للعجز باستنهاض الهمم وتكاتف الإرادات وتفعيل القدرات إننا لا نرى عدوا لأمتنا أخطر من الــتخلف ولا نرى سبيلا للتخلص من أثقاله ومضاعفاته سوى طريق الإصلاح الشامل الذي لا يخاف فــي حــق الأمــة ومستقبلها لومة لائم. وفقكم الله لخدمة الفكر والثقافة في الوطن العربي وفي تبليغ الرسالة الحضارية لأمتنا إلى البشرية جمعاء".

وتشــهد الجزائــر على امتداد العام الحالي حدثاً ثقافياً عربياً كبيراً لم تعرف مثله منذ الاستقلال حيــث ستكون مدينة الجزائر عاصمة للثقافة العربية، ويسعى المنظمون لهذه التظاهرة الثقافية العربية إلــى الــتعريف بالــتراث الجزائــري وإبراز ملامح التنوع والتميز والثراء الثقافي الجزائري وكذا الاحــتكاك بالثقافات العربية ومد جسور للتواصل بين الثقافات حيث تشارك خمس عشرة دولة عربية حاضرة لدفع عجلة التنمية الثقافية العربية والوصول بها إلى مستوى الاهتمامات والأولويات..

ويعــرف القارئ العربي المتابع أن الساحة الأدبية في الجزائر تحفل بأسماء لها حضور عربي وعالمــي أمثال الأدباء: مولود فرعون والطاهر وطار ورشيد بوجدرة ورشيد ميموني، والراحل عبد الحميد بن هدوقة وواسيني الأعرج وسعيد بوليفا ومولود معمري وعز الدين ميهوبي..

ولا يمكن للجزائريين بل للعرب أن ينسوا أسماء أولئك الشعراء الذين وظفوا إبداعهم للدفاع عن حرية الجزائرومنهم: مفدي زكريا ومحمد العيد آل خليفة ومحمد السائحي..

هـذا بالإضـافة إلى عدد من الأسماء اللامعة من الجيل الحالي ومنها: "ياسمينة خضرا" واسمه الحقيقـي "محمـد مولسـهول"، الذي أثار جدلاً بروايته (سنونوات من كابول)، كما أنّ هناك واقعا شعرياً مزدهرا في الجزائر، يحفل بعدد كبير من الأسماء المشرقة المهمة التي يتنافس أصحابها على تطوير القصيدة العربية الحديثة.

وفـي إطـار احتفالية "الجزائر عاصمة الثقافة العربية" لعام 2007" ومن أجل النهوض بالواقع الأدبي الراكد، وضعت الجزائر خطة غنية لطباعة عدد كبير من الكتب منها:

ـ طباعة ونشر ألف عنوان، بينها تسعون عنواناً لكتب مترجمة من الفرنسية إلى العربية، ومن الأمازيغية إلى العربية.

ـ إصدار أربعين عنواناً لكتب فاخرة تتضمن معلومات موسعة موثقة عن المدن الجزائرية.

ـ نشـر ثلاثمـئة وخمسة وستين إصداراً جديداً، والشروع في إعادة طبع ستمئة كتاب كلاسيكي لكتاب جزائريين..

هـذا وتتواصل فعاليات الاحتفالية بحضور عربي لافت، حيث يشارك الأدباء والباحثون العرب في ندوات فكرية وأدبية مهمة منها: الكاتب العربي وحوار الثقافات.

. عواصم الثقافة الإسلامية عام 2007م.

انتقلـت رايـة الـثقافة الإسـلامية مـن حلب عاصمة الثقافة الإسلامية لعام 2006م إلى فاس وطرابلس وطشقند وداكار عواصم الثقافة الإسلامية سنة 2007 م.

ويمكنـنا التعرف إلى بعض ما نشر عن هذه العواصم بدءاً بمدينة فاس.. وهي ثالث أكبر مدن المملكـة المغربية بعد الدار البيضاء والرباط بعدد سكان يزيد عن مليون ونصف المليون نسمة، وتعد فاس مدينة تاريخية عريقة؛ فهي أول عاصمة سياسية للمغرب، وتقسم إلى أقسام ثلاثة:

ـ فاس البالي وهي المدينة القديمة.

ـ فاس الجديد وقد بنيت في القرن الثالث عشر الميلادي.

ـ المدينة الجديدة وقد بناها الفرنسيون إبان فترة الاستعمار الفرنسي.

وقـد اختـيرت مديـنة فاس موقعاً مهماً في لائحة مواقع التراث العالمي من قبل اليونسكو عام 1981م. وتعد المدينة القديمة في فاس أكبر منطقة خالية من المركبات والسيارات في العالم.

يعـود تـاريخ مديـنة فـاس إلى القرن الثاني الهجري، بانيها "إدريس بن عبد الله مؤسس دولة الأدارسـة عـام 172هـ الموافق لعام 789 م. وفي التاريخ الحديث، كانت فاس عاصمة للمملكة

المغربية حتى عام 1912 م فترة الاحتلال الفرنسي والتي استمرت حتى 1956 م حيث تم تحويل العاصمة إلى مدينة الرباط.

هاجر العديد من سكان فاس إلى المدن الأخرى حتى خلت بعض أحياء المدينة من ساكنيها، وكان لهجرة السكان من المدينة أثر اقتصادي سيئ.

تحفل فاس بمعالم أثرية تدل على حضارتها عبر العصور الإسلامية، ومن أهم ما بقي من هذه الآثار السور و ,اباته الثمانية (باب محروق، باب الدكاكين، باب المكينة، باب أبي الجنود، باب الفتوح، باب البرجة، باب السمارين، باب جبالة، باب الكيسة، باب سيدي بوجيدة، باب الخوخة، باب زيات، باب الحديد) وتتميز هذه الأبواب بأقواسها الرائعة والنقوش والتخريم البارز فوقها والتي ترجع إلى عهد المرينيين، وقد تجدد بعضها في العصور التالية ولكنها ظلت محتفظة بطابعها الأصيل؛ مما أهلها لتكون واحدة من أهم المدن التاريخية في العالم..

وعودة إلى أخبار الاحتفالية ورصد بعض الفعاليات:

ـ افتتحت فعاليات الاحتفالية بندوة "جامعة القرويين وحوار الأديان والحضارات: إسهامات في توضيح المفاهيم تيسير التعايش"..وركزت الندوة على محاور أساسية هي:

ـ حوار الأديان: مفاهيم عامة.

ـ دور جامعة القرويين بوصفها مركزا من مراكز الثقافة الإسلامية في ترابط الحضارات

ـ دور جامعة القرويين في حوار الأديان

ـ دور الجامعات العربية والإسلامية الحديثة في ترسيخ قيم حوار الأديان وترابط الحضارات

ومن المتوقع أن تبرز الندوة دور الحضارة العربية الإسلامية في رعاية الحوار بين الأديان والحضارات وتعزيز التنوع الثقافي.

كما أنه من المتوقع صدور توصيات من شأنها التأسيس لحفظ عمل ومناهج دراسية جامعية توظف التنوع الثقافي والحضاري على نحو إيجابي، إلى جانب تفعيل دور الجامعات الإسلامية الحديثة في ترسيخ قيم الحوار والتفاهم وإعداد دراسات وأبحاث مرجعية في الموضوع.

إلى ذلك ستعلن جمعية الزاوية الخضراء للتربية والثقافة، التي تنظم هذه الندوة بتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة "الإيسيسكو" وجامعة القرويين بفاس، عن افتتاح خزانة الشيخ التاودي بن سودة المري في المدينة العتيقة بفاس، لتحقيق الفائدة القصوى المرجوة للقراء والطلبة والأساتذة والباحثين، وقد وجهت الجمعية نداء إلى الكتاب والباحثين والأساتذة الجامعيين كافة للمساهمة في إغناء هذه الخزانة بمؤلفاتهم، أو بالكتب والمنشورات التي لا يستعملونها، ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أن جامعة القرويين تعتبر أول جامعة أنشئت في التاريخ، وأقدمها على الإطلاق.

وقـد بنيـت كمؤسسة تعليمية لجامع القرويين الذي قامت ببنائه السيدة فاطمة بنت محمد الفهري عام 245 هـــ859 م. تخرج فيها العديد من علماء الغرب، وقد بقي الجامع والجامعة العلمية الملحقة به مركزاً للنشاط الفكري والثقافي والديني قرابة الألف سنة.

ومـن الذيـن تلقوا علومهم فيها (سيلفستر الثاني غربيرت دورياك) الذي شغل منصب البابا من عـام 999 إلـى 1003 م، وتقـول بعـض المصادر: إنه هو الذي حمل إلى أوروبا الأرقام العربية وعرف الناس بها فاستعملوها حتى صارت تنسب إليهم.

كمـا أن موسـى بـن ميمون، الطبيب والفيلسوف اليهودي قضى فيها بضع سنوات قام خلالها بمزاولة التدريس في جامعة القرويين.

درس فـيها الفقـيه المالكـي أبو عمران الفاسي وابن البنا المراكشي وابن العربي وابن رشيد السـبتي وابـن الحـاج الفاسي وابن ميمون الغماري، زارها الشريف الإدريسي ومكث فيها مدة كما زارها ابن زهر مرات عديدة ودوّن النحوي ابن آجروم كتابه المعروف في النحو فيها.

ولقـد اشـتهر مـن فاس جماعة من أهل العلم ونسبوا إليها منهم أبو عمرو عمران بن موسى الفاسي فقيه أهل القيروان في وقته.

وأبـو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الشهير بابن البناء وهو أشهر رياضي في عصره، وأبو بكـر محمـد بـن يحـيى بن الصائغ الشهير بابن باجة، وكان ممن نبغوا في علوم كثيرة منها اللغة العربية والطب وكان قد هاجر من الأندلس وتوفي بفاس.

ومـن العلمـاء الذين أقاموا في مدينة فاس ودرسوا بجامعتها ابن خلدون المؤرخ ومؤسس علم الاجتماع، ولسان الدين بن الخطيب، وابن عربي الحكيم وابن مرزوق.

ويـرى المتتـبعون أن أبـرز مـا قدمته "القرويين" للمجتمع المغربي أولا وللمجتمعات العربية والإسلامية ثانيا هو تكوين شخصية إسلامية وبناء هوية دينية ورسم ذاكرة اجتماعية، وقد تمكنت من ذلـك بفضـل مـناهجها العلمـية الجامعة بين علوم الدين والدنيا وبفضل كفاءة علمائها الذين تولوا الـتدريس فـي رحابها، حيث تعدى إشعاعهم حدود المغرب العربي إلى إفريقيا والأندلس ومنها إلى مختلف الدول الأوروبية.

لقـد كـان دور جامعة القرويين في نشر مختلف العلوم والفنون يمثل رسالة حضارية حافظت علـى معـالم الشخصية الإسلامية وأسهمت في صياغتها من خلال الحفاظ والدفاع عن أصالة اللغة العربـية وفرضـها لغة للعلم والمعرفة، وقد ساعد على ذلك تكريس سلاطين وملوك الدولة المغربية لسياسـة التعريـب الشاملة في مجال التعليم، فكان أبناء المغرب والوافدون عليه من الخارج يلتقون جميعا على اختلاف ألسنتهم ولهجاتهم على اللسان العربي.

وتضــيف المصادر أن جامعة القرويين أسهمت بشكل واضح في بناء الشخصية الإسلامية من خــلال حملهــا لواء الأصالة والتجديد في وقت واحد وحافظتها على القيم الدينية السائدة، فضلا عن حمايتها للثقافة الإسلامية التي طبعتها الجامعة بالطابع المغربي الأصيل.

ـ أمــا احتفالية طرابلس عاصمة للثقافة الإسلامية للعام الحالي 2007 م، فهي فرصة جيدة ـ كمــا يــراها الليبيون ـ لإبراز المعالم والمساهمات الحضارية والتاريخية والإنسانية والإسلامية لهذه المديــنة المعطاء والضاربة في أعماق التاريخ والتي رغم كل ما عرف وكتب وقيل عنها مازالت بعد لــم تــأخذ حقهــا ــن التعريف والإشادة والعرفان بما يتناسب مع مستواها ومكانتها الحقيقية، فهي عاصــمة ليبــيا وميــناؤها الــبحري الرئيسي وأكبر مدنها الحديثة.تعرف بطرابلس الغرب وتقع في الشــمال الغربــي لليبيا وتحتل المدينة رأساً صخرياً مطلاً على البحر الأبيض المتوسط؛ وتقع مقابل الرأس الجنوبي لجزيرة صقلية.

نشــأت طــرابلس بفضل الفينيقيين كسوق بحري لتصريف المواد الأولية من إفريقيا السوداء، واســتمر دور هــذه المديــنة في مجال التبادل بين الشمال والجنوب ، فامتد اتصالهم باتجاه الجنوبي ليغطي مجموعة أقطار " إفريقيا " بلاد السودان.

وعــندما غدت مدينة أصبحت هي نفسها في حاجة لأسواق للجملة والقــطاعي تخــدم الأهالي، لهــذا ظهــرت الحــاجــة الملحــة لبناء مثل هــذه الأسواق والتي تركزت بصفة خاصة في الجهة الشــرقية مــــن المديــنة القديمة، وترجع أسباب تمركز هذه الأسواق في هذه المنطقة إلى قربها من الــبحر منفذ ليبيا الوحيد لتصريف الإنتاج واستقبال البضائع القادمة من بلاد الغرب، لتمركز المصالح الإداريــة والسياســية فيها فهي قريبة مــن مصــدر السلطة، وكان يقصد بها "السرايا الحمراء" في العهــد التركــي، كــما يعود تمركزها إلى اعتبارات استراتيجية، منها أن هذا القسم من المدينة غير معــرض للقصــف من البحر، ففي تلك الأيام لم يكن مدى المدافع البحرية كافياً لتوصيل القذائف إلى هذه البقعة.

ويــرى الليبــيون أن تســمية طرابلس عاصمة للثقافة الإسلامية لا يعني فصلها عن باقي مدن ليــبيا؛ فلكل منها تاريخها وإرثها وإشعاعها الذي يتكامل مع إشعاع طرابلس العاصمة في تقديم صــورة مــتكاملة ومتناسقة وسليمة حول بلد عريق بتاريخه وأصالته ومده الفكري والثقافي والديني والعلمي خاصة أنه ما من مدينة أو قرية ليبية إلا أهدت طرابلس بعضاً من فلذات أكبادها خلال كثير من المراحل الزمنية قديمها وحديثها.

ويؤكــدون أن المــرء يعجــز عن متابعة جميع النشاطات العلمية والفكرية والثقافية التي تنتظم موسمياً أو بشكل مؤقت في كل المدن والقرى الليبية خاصة في ظل النشاط المكثف هذه السنة، الأمر الذي يعطى انطباعاً بأن ليبيا كلها (بوتقة لعواصم الثقافة العامة والإسلامية وليست حاضرتها فقط)..

ويبدو أن برنامج الاحتفالية غنيّ دسم منذ الانطلاقة الأولى، متمثلة بالاحتفال الرسمي الذي تمّ يوم الأربعاء 2007/4/11 م بعد تكامل الاستعدادات والتجهيزات، وقد بدأت الفعاليات الرسمية للاحتفالية مساء في مسرح الكشاف بطرابلس بحضور مكثف تمثّل في عدد من المفكرين والأدباء والكتاب والإعلاميين والمعنيين بالشأن الثقافي الليبي وبعض الشخصيات الرسمية والديبلوماسية وضيوف ليبيا من وزراء الثقافة لعدد من الدول الإسلامية والصديقة إضافة لعدد من عمداء المدن الإسلامية المتوأمة مع طرابلس.

واستمتع الحضور وعلى مدى ما يقرب من ساعة ونصف بالعمل الفني (طرابلس أخت الشمس) وهو عمل مسرحي استعراضي غنائي جسده مجموعة من الفنانين والفنانات بلغ عددهم (170) بمشاركة مميزة من الأطفال..

ويتطرق هذا العمل الفني الهادف لعدة مراحل من تاريخ طرابلس موضحاً جوانب من الدور الثقافي والإجتماعي الذي لعبته ودورها في نشر الإسلام ومقاومة الاستعمار، وإضافة لتصميم الرقصات واللوحات الاستعراضية يلمس المرء رؤية فنية مبدعة في تنفيذ المشاهد والمناظر والخلفيات وتوزيع الإضاءة والمؤثرات الصوتية، مما يبشر بإمكانية استمرارية واعدة للفنانين الليبيين في مثل هذه الأعمال.

واستمر البرنامج الرسمي للاحتفالية في اليوم التالي الخميس الموافق 2007/4/12م بموكب شعبي استعراضي كبير انطلق مساءً من ميدان الشهداء والساحة الخضراء في قلب المدينة مجتازاً شارع عمر المختار ماراً بمعرض طرابلس الدولي الذي كان بدوره يحتفل باختتام دورته السادسة والثلاثين "دورة الإبداع والتميز"، وانتهاءً بساحة مسرح الكشاف حيث نصبت خيمة عصرية كبيرة مجهزة لاستقبال ضيوف الاحتفالية.

وشارك في الاستعراض الشعبي، فرقة موسيقى الشرطة وفرق الموسيقى النحاسية وفرق الكشافة والمرشدات وفرق الفرسان، وفرق الفنون الشعبية من مختلف مناطق ليبيا ومجموعات من طلبة وطالبات المؤسسات التعليمية المختلفة وحملة المشاعل، إضافة للجاليات الإسلامية بملابسها التقليدية وموسيقاها ورقصاتها الشعبية الخاصة، ومشاركة متميزة من خمس وعشرين زاوية صوفية من شعبية طرابلس.

بدأت فقرات الحفل الرسمي الساهر بكلمة اللجنة المشرفة على الاحتفالية التي رحبت بالضيوف الذين اكتظت بهم الخيمة الكبيرة ومنهم "د.عبد العزيز عثمان التويجري" المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) والشيخ "علي الهاشمي" مفتي رئيس الدولة للشؤون القضائية بدولة الإمارات العربية وعدد من المثقفين والأدباء والفنانين والإعلاميين والشعراء والقيادات الشعبية الاجتماعية إضافة للوفود المشاركة في التظاهرة والمهتمين بموضوعها.

ثـم توالـت الكلمـات الرسـمية حيـث ألقى الشيخ "محمد حسن عريبي" منسق القيادة الشعبية الاجتماعـية بشـعبية طـرابلس كلمة بالمناسبة أكد فيها أن طرابلس ضليعة في نشر الثقافة والعلوم الإسـلامية ليس في أفريقيا فقط بل في الجنوب الأوربي أيضاً، واستشهد على سبيل المثال بأنّ أكبر وأقـدم المـراجع في الثقافة الإسلامية كتاب مالكي اسمه (الخليل) شرحه ووضحه وحقق فيه "الشيخ الحطـاب" وهو من أهل طرابلس ، وكتاب آخر يتكون من خمسة وتسعين مجلداً موجود في المكتبات الفرنسـية؛ لـم يُسـمع أن لـه مثيلاً بين الكتب الدينية، ومؤلّفه رجل من أهل طرابلس هو "الشيخ عبدالكريم".

كمـا ألقى "د.علي ريح" أمين المؤتمر الشعبي لشعبية طرابلس كلمة رحب فيها بالضيوف الكرام وأكـد أنـه على الرغم من محاولات الأعداء تغيير هوية طرابلس الإسلامية والعربية إلا أنها ظلت بفضل مقاومة أهلها مدينة إسلامية عربية أفريقية.

وفـي كلمـة أميـن الثقافة (نوري الحميدي) أعلن عن افتتاح فعاليات احتفالية طرابلس عاصمة للـثقافة الإسلامية رسمياً بقوله "يسعدني ويشرفني افتتاح الاحتفال بطرابلس عاصمةً للثقافة الإسلامية للعام 2007 م من هنا أقدم ثانية العواصم العربية والإسلامية ورابعة أقدم عواصم العالم ."

وأضـاف: "هذه المدينة التي ظلت برغم كل العاديات قوية الإيمان، عالية البنيان، فما غادرت ديـنها ولا نكثـت يمينها، لقد كانت طرابلس عنصراً أساسيا، تأثُراً وتأثيراً، في كل عمليات التفاعل والتواصـل الثقافي في منطقة البحر المتوسط، وكان دورها في ذلك مشهوداً له في أسفار المؤرخين ومذكرات الرحالة ودواوين الشعراء، وتعزز ذلك الدور بعد الفتح الإسلامي حيث انطلقت منها قوافل الدعـاة المؤمنين عبر الصحراء إلى أصقاع القارة الإفريقية تنشر الدعوة الإسلامية والشريعة الإلهية السـمحة السامية، فكانت الرابطة ما بين الماء في شمالها والصحراء في جنوبها لتشكل واسطة العقد على مر الأيام، منها كانت بداية الفتح الإسلامي العظيم منذ أن عسكر "عمرو بن العاص" وجنده أمام قلعـتها يحـررها مـن المحتل ويعلي فيها كلمة الحق وراية الدين الحنيف، وعلى شواطئها تكسرت غـزوات الغازين وانهزمت فلول الطاغين على مدى العصور، فكانت ثغراً من ثغور الإسلام وحصنا مـن حصـونه المانعة المنيعة، وهاهو أديم هذا البلد الآمن يتعطر بأضرحة ومزارات عدد كبير من الصـحابة الأكرميـن والتابعيـن والمكرمين ومن الشهداء والصالحين والفقهاء الذين أسهموا بدمائهم وأقلامهـم فـي الحفـاظ على طرابلس عربية إسلامية مسلمة وذادوا عن الدين ، فهم منارات الهدى واليقيـن علـى مر السنين، ولا عجب إذن أن تنطلق من طرابلس الدعوة إلى إحياء تراثنا الإسلامي وانـبعاث أمجـاده وتأكـيد حضوره وتحقيق دوره على مستوى الفرد والجماعة وفي كل مجال من مجـالات الحـياة دون انكفـاء علـى الـذات ، بل في انفتاح يعترف بالآخر في ظل احترام متبادل للخصوصـيات الثقافـية والحضـارية وفي إطار تعاون على البر والتقوى وعمل من أجل قيم الحق

والخير والسلام والعدالة ، إن الثقافة الإسلامية التي نحتفل اليوم بإحدى عواصمها تتطلب منا متكاتفين مضاعفة الجهود من أجل التعريف بها وإشاعة مقوماتها خاصة في هذا الوقت الذي تشتد الهجمة فيه على الإسلام والنيل منه عقيدةً وثقافةً وحضارةً ، وهو ما يضعنا أفراداً ومنظمات ودولاً أمام مسؤولية كبيرة تتناسب وشراسة هذه الحملة".

وفي كلمة لـ "د.عبدالعزيز التويجري" المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الايسيسكو) حييّ فيها ليبيا ومدينة طرابلس عاصمة الثقافة الإسلامية للعام الحالي 2007 م وكذلك الحاضرين، وأشاد بطرابلس باعتبارها منارة للحضارة منذ القرن السابع قبل الميلاد والتي ساهمت بأبنائها النابغين في إغناء الحضارة الإسلامية وحمل لواء الدعوة ومشاعل الهداية لشعوب كانت تعاني الغبن والجهل عبر رحلات التجارة لأفريقيا وجنوب أوربا، ومما قاله:

(لقد احتفلنا في السنة الماضية بثلاث عواصم للثقافة الإسلامية هي (حلب) عن المنطقة العربية، و(أصفهان) عن المنطقة الآسيوية، و(تمبكتو) عن المنطقة الإفريقية، ونحتفل هذه السنة بالعواصم الأربع للثقافة الإسلامية وهي (فاس) و(طرابلس) عن المنطقة العربية، و(طشقند) عن المنطقة الآسيوية، و(داكار) عن المنطقة الإفريقية) ، وسيستمر العمل بهذا البرنامج الثقافي الحضاري المهم ـ بعون الله تعالى ـ إلى سنة 2015، حيث سيتم إعداد قائمة جديدة بأسماء عواصم الثقافة الإسلامية للعشرية التي تلي ذلك التاريخ، وبذلك يتواصل تنفيذ هذا البرنامج الحضاري الذي يهدف إلى تعميق مبدأ التضامن الإسلامي، وتقوية صلات التعاون بين الدول الأعضاء، وتطوير العمل الثقافي في مفهومه الواسع، وتشجيع الصناعات الثقافية ، وحفز المبدعين في حقول الإبداع الثقافي والفني والأدبي لإظهار بدائع الفكر وروائع الفن ومعاني الأدب).

وأكد د. التويجري أن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ستشارك في احتفالات طرابلس عاصمة الثقافة الإسلامية طوال هذا العام، بما ستنفذه من أنشطة بالتعاون مع اللجنة الوطنية الليبية للتربية والثقافة والعلوم.

ومما قاله:

(يسعدني أن أتحدث إليكم في هذه المناسبة الكريمة التي نحتفل فيها بطرابلس عاصمة للثقافة الإسلامية لسنة 2007 م عن المنطقة العربية.

من الأهداف التي وضعناها لبرنامج عواصم الثقافة الإسلامية الذي اعتمده المؤتمر الإسلامي الرابع لوزراء الثقافة المنعقد في الجزائر في شهر ديسمبر من سنة 2004 ، تجديد الحضارة الإسلامي والتعريف بثراتها الفكري والعلمي والثقافي ، وإنعاش الذاكرة التاريخية للشعوب الإسلامية ، لتقوية الهمم وحفز العزائم والدفع بها نحو ربط الحاضر بالماضي، لاستئناف دورة حضارية جديدة تعيد للأمة الإسلامية مكانتها اللائقة بين الأمم.

إن طرابلس التي أسست في القرن السابع قبل الميلاد والتي دخلها الإسلام سنة 22 للهجرة كانت عبر قرون متطاولة منارة إشعاع حضاري ومركز تواصل إنساني.. وقد نبغ من أبنائها طبقات من العلماء ساهموا في إغناء الحضارة الإسلامية وبرعوا في علوم الدين واللغة العربية تأليفاً وتدريساً، وحملوا لواءها ونشروها في ربوع إفريقيا عن طريق الدعوة والتجارة. وشارك الآلاف من أبنائها في الفتوح الإسلامية غرباً وشمالاً، حاملين مشاعل الهداية إلى شعوب عانت من ظلم الطغاة وهيمنة الجهل والتخلف.

وعلى الرغم من الهجمات الأجنبية عليها من قبل الأسبان والإيطاليين وما قام به الاحتلال الإيطالي ثم البريطاني الفرنسي من جرائم وعدوان، فإن طرابلس كغيرها من مدن وقرى هذا البلد الكريم كانت دائماً مناضلة ومدافعة عن هويتها العربية الإفريقية الإسلامية وعن كرامة أهلها وحقهم في الحياة الحرة الكريمة.

وهي اليوم تبني على أمجاد الماضي المشرف، وتقيم صروح النهضة العلمية والتقدم الحضاري؛ وتشع على القارة الإفريقية وتمد يد العون لها وتنفتح على العالم الإسلامي وعلى بقية شعوب العالم متفاعلة مع متغيراته، وساعية إلى الإفادة من إبداعاته.

ولذلك فإن دورها في التعريف بالإسلام وبحضارة المسلمين وإنجازاتهم دور كبير، ومسؤوليتها في هذا المجال مسؤولية تاريخية .. وهي جديرة بهذا الدور وقديرة على القيام بهذه المسؤولية.

إن الاهتمام بتجديد البناء الحضاري الثقافي للعالم الإسلامي، من خلال تنفيذ برنامج عواصم الثقافة الإسلامية، يفتح أمامنا آفاقاً واسعة للمضي قدماً في العمل الذي نقوم به على صعيد تعزيز الحوار بين الثقافات والتحالف بين الحضارات، في هذه المرحلة التي تتعالى فيها أصوات مريضة تحرض على الكراهية والعنصرية والتمييز بين الأمم والشعوب، ويسعى أصحابها إلى الزج بالعالم في دوامة من الفتن والقلاقل والصراعات.

وبذلك نثبت للعالم أننا ننتمي إلى حضارة راقية مبدعة وبانية للإنسان المؤمن بقيم التسامح والتعايش وقبول الآخر، وأننا دعاة عدل وسلام، وأن المسلمين أمة تؤمن بالله وتعمل لخير البشر، وتسعى إلى ما يحقق المصلحة ويجلب المنفعة للإنسانية جمعاء، وينشر مبادئ الحق والعدل والمساواة، ويحفظ للإنسان كرامته ويصون حقوقه ويحفزه للقيام بواجباته تجاه نفسه وأسرته ومجتمعه ومحيطه الإنساني العام.

وتلك هي خصائص الحضارة الإسلامية التي نسعى من خلال تنفيذ برنامج عواصم الثقافة الإسلامية لاستحضارها، ولتعميق الوعي بها، ولنشر فضائلها على أوسع نطاق.

وأسأل الله تعالى أن يوفقنا ويلهمنا الحكمة والرشاد، ويكتب لنا النجاح في أعمالنا لخير أمتنا المجيدة، ولخير الإنسانية جمعاء..

وبعد إعلان الافتتاح الرسمي للفعاليات الاحتفالية بدأت الفقرات الفنية للحفل بالملحمة الوطنية (طرابلس حاضرة النور) التي أداها الفنانون (خالد الزواوي و سارة صلاح الدين و مجدي الجيلاني و زهور نبيل) مع الفرقة الموسيقية للإذاعة الليبية والتي حازت إعجاب وإشادة الحاضرين والملحمة من كلمات الشاعر "محمد عمر بعيو" وألحان الموسيقار "عطية محمد" وإنتاج اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام.

وتسلط الملحمة الضوء على ثلاثة عشر قرناً من عمر المدينة منذ الفتح الإسلامي، مبينة الإشعاع الديني الإسلامي الذي ميزها عبر كل ذلك الزمن ورغم كل الظروف التي عاشتها والمحن التى مرت بها وتجاوزتها مكتسبة مكانة خاصة كحاضرة للنور وأخت للشمس.

وتواصلت فقرات الحفل التي تضمنت تقديم لوحات فنية غنائية للمالوف والموشحات الموشاة بلمسات من الطرب الأصيل والأداء المحترف والفني من قبل فرقة طرابلس للمدائح بقيادة الشيخ "يوسف ناصوف" بينما تتصاعد من زوايا المنصة روائح البخور المحترق في مباخر الفحم ليزيد الأجواء تعمقاً في التراث المعطر بطيب الزمن الجميل ، إضافة لعزف منفرد على العود أداه الملحن " محمد خميس " الذي داعب بأوتاره مسامع الحاضرين بألحان شرقية أصيلة من وحي التراث .

وكان مسك الختام مع فرقة فنية جامعية من البوسنة حيث أدى مجموعة من الشباب والفتيات قصائد دينية مثل (طلع البدر علينا) بتوزيع جديد ومبدع رفقة أصواتهم وإيقاعات آلات موسيقية غربية عُزف عليها بمهارة لتقدم لوحات غنائية متناغمة موسيقى وإيقاعاً وكلمات ولحناً وأداء مما أثار إعجاب الحاضرين الذين طالبوا الفرقة بإعادة بعض المقاطع مجدداً.

وفي صباح يوم السبت الموافق 2007.04.14م والمخصص لاحتفالية الأطفال في هذه التظاهرة أقيم مهرجان ثقافي وفني بمتحف السرايا الحمراء تحت شعار (محبة، سلام، تواصل، تعارف) نظمته إدارة رعاية الطفولة باللجنة الشعبية العامة للشئون الاجتماعية بالتعاون مع لجنة الاحتفالية، وشارك فيه أطفال المؤسسات الاجتماعية وأطفال من مدارس التعليم الأساسي بطرابلس وأطفال من ذوى الإحتياجات الخاصة وأطفال من مختلف المناطق وأطفال من مختلف الجاليات العربية والأفريقية والإسلامية والأجنبية المقيمين بليبيا .

وبحسب تعبير أحد الصحفيين: "ضجت القاعة بملائكة صغار يرتدون أزياءهم التقليدية الوطنية التي جسدت أزياء عدة مدن وقرى ليبية نسيجاً وحلياً وروحاً. وقدم الأطفال على التوالي مشاهد راقصة صحبة الأنغام الأصيلة لبلدانهم عكست اندماجاً مبكراً يتم توجيه الطفل نحوه ليتواصل كل جيل مع الجيل الذي سبقه في إكمال المشهد الحضاري والإنساني والثقافي لبلده متمتعاً بأواصر وعلاقات حسنة مع أشقائه في كل مكان".

وصحب هذه الاحتفالية افتتاح معرض للمقتنيات التقليدية وقيام الأطفال برسم لوحة فنية كبيرة حملت توقيعاتهم. وقد حرص ضيوف احتفالية طرابلس على الحضور في افتتاح احتفالية الأطفال دعماً وتشجيعاً لهم ومتابعة لكل مناشط وأيام الاحتفالية الرسمية.

ــ نظمت إدارة الثقافة والفنون بالمجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث في الدوحة وعلى امتداد أربعة أيام ابتداء من 18 نيسان 2007م احتفالية يوم التراث العالمي وهو أحد الأيام العالمية التي حددتها منظمة اليونسكو لتحتفل به جميع دول العالم في وقت واحد تعبيراً عن التعاون والتعاضد الدولي في الاهتمام بالتراث.

وقال السيد فالح بن عجلان الهاجري مدير الثقافة والفنون: إن الاحتفالية تتضمن تقديم ورقتي عمل الأولى قطرية والثانية من سلطنة عمان بالإضافة إلى ورشة لرسوم الأطفال، وعروضين للفرقة التونسية وحفل لفرقة شعبية محلية يختتم بحفل عشاء في بيت السليطي مضيفاً: إن الفعاليات سوف تتوزع ما بين مركز الفنون البصرية والقرية التراثية ومسرح قطر الوطني فضلاً عن بيت السليطي مقر الفرقة القومية القطرية للفنون الشعبية.

اكتشافات تراثية:

كشفت عمليات ترميم روتينية، في إحدى الغرف الملحقة بكنيسة المهد في مدينة بيت لحم، عن مجموعة أيقونات عمرها 1200 عام اعتبرت كنزاً فنياً مهماً. وهي أيقونات جدارية على مختلف أنحاء الغرفة، تحمل ميزات هذا النوع من الفن في الكنائس والذي كان أثار ضجة في حينه، وخلافا بين رجال الدين، وتولى الدفاع عن الأيقونات، الراهب يوحنا الدمشقي، الذي كان وزيراً للأمويين، وترك دمشق إلى أحد الأديرة في برية القدس، وساهم في ترجمة الأناجيل إلى اللغة العربية، وخاض دفاعاً مريراً عن فن الأيقونات، وما زالت الأدبيات التي كتبها بهذا الشأن يعاد طبعها حتى اليوم.

وتعتبر كنيسة المهد التي يعتقد بان السيد المسيح ولد فيها، أقدم كنيسة ما زالت قائمة على وجه الأرض، بنتها القديسة هيلانة والدة الإمبراطور الروماني قسطنطين الذي تبنى الديانة المسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية الشرقية، وفتح ذلك حملة بناء للكنائس في الأماكن التي يعتقد انه جرت فيها أحداث الأناجيل وتولت ذلك والدته هيلانة.

وتتزين الكنيسة بكثير من الأيقونات القديمة، ولكن يتضح أن فيها كنوزاً أخرى لم يكشف عنها من قبل، مثل الكشف الجديد، الذي أعلن عنه لأول مرة في موقع إيلاف الإلكتروني بقلم السيد أسامة العيسة.

وصرح العمال بأنهم كلفوا بترميم الغرفة التي تبدو كجزء من منظومة الكنيسة الدفاعية، وعندما أزالوا القصارة القديمة التي تغطي جدرانها، ظهرت اللوحات الفنية القديمة على الزوايا

والجدران، والمدهش أنها كانت بحالة جيدة نسبياً، رغم تغطيتها بالقصارة في وقت لم يحدد ولسبب لم يعرف.

وبعد هذا الكشف توقف العمال عن العمل، بأوامر من إدارة البطريركية اللاتينية، التي تقع الغرفة ضمن القسم الخاص بها في الكنيسة وتم استدعاء خبراء من إيطاليا مختصين بالترميم، عملوا على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من اللوحات الفنية.

وأعاد المختصون بأعمال الترميم الإيطالية، الوهج من جديد للوحات الفنية الجدارية، باستخدام مواد خاصة، في حين لم يتمكنوا من ترميم بعض اللوحات التي لم يجدوا منها إلا قطعا صغيرة ومتناهية الصغر في هذا المكان أو ذاك. وبعد انتهاء ترميم اللوحات، عاد العمال، إلى الغرفة، المبنية بحجارة كبيرة، وعكفوا على ترميمها مستخدمين مواد محلية لترميم الأرضية والجدران والأبواب والأبار والشبابيك في الغرفة. ولا يزال استخدام تلك الحجارة الكبيرة يثير التساؤل حول الأدوات التي استخدمت في بنائها.

وتلاصق الغرفة قاعة ما بين العمدان وهي القاعة الرئيسة في كنيسة المهد، من جهة الشمال، ومن المرجح أنها وقسم آخر من الغرف بني في وقت لاحق من تشييد الكنيسة في القرن الرابع الميلادي، لأسباب دفاعية، حيث تعرضت الكنيسة، إلى اعتداءات خلال الحروب التي شهدتها فلسطين خلال أكثر من ألفي عام على الأقل. ولا بد من الإشارة إلى أن المياه التي تنز من فتحات معينة من سقف الكنيسة تهدد بمسح الجداريات في الكنيسة، علماً أن معظم هذه الجداريات يعود إلى العصر الصليبي.

إصدارات تراثية:

ـ القرآن الكريم عبر التاريخ في كتاب جديد

يتناول الباحث الفلسطيني الدكتور عيسى بلاطة في كتابه الأخير "إعجاز القرآن الكريم عبر التاريخ" مسألة الإعجاز القرآني منذ العصر الإسلامي الأول وصولا إلى العصر الحديث، معتبرا أنه ليس ثمة رأي يمكن الركون إليه في شكل نهائي ثابت بالنسبة إلى عناصر وأسباب هذا الإعجاز.

والكتاب الجديد من 367 صفحة كبيرة القطع وصدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في سلسلة دراسات أديان، واحتوى على مقدمة تحليلية وعرض تاريخي في الوقت نفسه استندت إلى مختارات جمعها المؤلف من أعمال عدد من الكتاب والباحثين.

وبعد العرض التاريخي لمختلف الآراء والنظريات في هذا الموضوع، يتوقف مليا ليدرس أعمال عصرنا الحالي وبتقدير واضح عند عائشة عبد الرحمن التي تناولت الإعجاز القرآني.

يقول بلاطة متحدثا عن الأثر الكبير الذي أحدثه القرآن لدى العرب الذين عاصروا النبي الأكرم محمــدا صــلى الله عليه وسلم، إن هؤلاء الأشخاص "لم يكونوا علماء بلاغة أو نقاد أدب، ولكن كان لهــم اســتعداد فطـــري لفهم ما يتلى عليهم وقدرة طبيعية على إدراك فصاحته، فعرفوا أنه كلام غير عادي يفوق في لفظه ومعانيه كل كلام سمعوه سابقا من أذكيائهم وفصحائهم".

ويوضـــح الدكـــتور بلاطة أن ظاهرة عجز البشر عن معارضة القرآن الكريم في معناه ومبناه، أشارت إليها الكتابات الإسلامية بلفظة "الإعجاز" منذ أوائل القرن التاسع الميلادي.

ومـــا قـــارب هذا القرن على نهايته حتى كان معنى هذه اللفظة قد تطور فأصبحت كلمة علمية تشـــير إلـــى هذه الظاهرة دينيا على أنها معجزة إلهية ودلالة على صدق نبوة النبي محمد صلى الله علـــيه وســـلم وبرهان على أن القرآن الكريم تنزيل من الله تعالى حيث إن البشر بالفعل غير قادرين مطلقا على معارضته أو الإتيان بمثله أو بمثل سورة واحدة منه.

وأضـــاف أنـــه كـــان للجـــاحظ وغيره من المفكرين والأدباء المسلمين تأثير في تشديدهم على فصـــاحة القـــرآن وبـــيانه، ما جعل "لفظة الإعجاز تزداد ارتباطا بما له من أسلوب بلاغي رفيع لا يداني".

غـــير أن بعضهم قالوا: إن فكرة الإعجاز يجب ألا تفهم هذا الفهم الضيق ومنهم "النظّام" -وهو مـــن المعتزلة كالجاحظ- فأدخل إلى النقاش الدائر بين العلماء فكرة "الصرفة"، بمعنى أن الله صرف العرب عن معارضته بأن سلب علومهم به، فلم يقبل هذا الفكرة إلا قلائل.

واســـتمرت الكتابات عن الإعجاز منذ القرن التاسع الميلادي، لكن وجوهه ظلت مدار نقاش بين المفكريـــن المســـلمين الذين كتبوا عنه وطوروا مفهومه ومنهم "الرماني" في كتابه "النكت في إعجاز القران" وهو من أوائل المؤلفات التي وردت لفظة الإعجاز في عناوينها.

وبحسب الرماني فإن للإعجاز في القرآن سبعة وجوه هي:

ــ تـــرك معارضة القرآن مع توفر الدواعي لها، وتحدي القرآن للجميع، والصرفة والبلاغة وما فـــيه من معلومات وأخبار صادقة عن أحداث في المستقبل، وخرق القرآن للعادة أي ما هو معروف من الأجناس الأدبية شعرا ونثرا، وقياس القرآن بكل المعجزات التي عرفتها الأديان الأخرى".

أمـــا معاصـــره الخطّابي -وهو من أهل السنة والجماعة- فرفض فكرة الصرفة في كتابه "بيان إعجـــاز القـــرآن"، ورفض أن تكون أخبار المستقبل من وجوه الإعجاز معتبرا التأثير النفسي للقرآن على النفوس مظهرا من مظاهر الإعجاز وأنه ناتج عن مجموع ما له من تفرد بلاغي.

وأكد القاضي عبد الجبار -وهو معتزلي- في كتابه "المغني في أبواب التوحيد والعدل" أن أسلوب القرآن المتميز وجه أساسي من وجوه إعجازه، وأن هذه الفصاحة "ناتجة من امتياز اللفظ والمعنى".

دراسات حديثة

وفي القرن العشرين أعاد الإمام محمد عبده الدراسات إلى البساطة المعقولة وبحث الإعجاز باختصار في كتابه "رسالة التوحيد" فتجنب التحليل المفصل لمسائل النحو والبلاغة في القرآن الكريم.

وشدد عبد المتعال الصعيدي في كتابه "النظم الفني في القرآن" على النظر إلى القرآن ككل وعلى "علم ارتباط الآيات"، فيما أولى سيد قطب في عدة كتب منها "التصوير الفني في القرآن" و"مشاهد القيامة في القرآن" و"في ظلال القرآن" ومقالات مختلفة، النواحي الجمالية والبلاغية في أسلوب القرآن اهتماما كبيرا، ورأى أنه يعبر بالصور المحسة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية والمشهد المنظور.

وعرض بلاطة أعمالا أخرى في الإعجاز منها كتاب "إعجاز القران" لعبد الكريم الخطيب وقد نشره عام 1964، لكنه توقف مليا عند عائشة عبد الرحمن في كتابها "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق" وفيه تخالف الذين ينسبون الإعجاز في القرآن إلى أي شيء آخر غير أسلوبه الفريد، وإن كانت تعترف أيضا بأن الإعجاز يفوت كل محاولة لتحديده والوقوف على سره.

ويذكر المؤلف عن دراستها أنها استقرائية وتكشف عن تفهم جديد لاستعمال اللغة لم يفطن إليه السابقون في دراستهم للإعجاز، ومنه ما يدهش مثل ملاحظتها على الاستغناء عن الفاعل وبناء الفعل للمجهول في موقف يوم البعث والقيامة وملاحظتها على استعمال صيغ للمطاوعة في موقف الآخرة.

ألمانيا تدشن أكبر متحف للفنون الإسلامية على الإنترنت

أقيم بمتحف الفنون الإسلامية بالعاصمة الألمانية برلين احتفالية ثقافية لإطلاق موقع "اكتشف الفنون الإسلامية" ليكون أكبر متحف عالمي على الشبكة العنكبوتية، يحتوي على نماذج من المقتنيات الأصلية لروائع وفنون الحضارة الإسلامية بعصورها المختلفة.

وشارك في حفل تدشين الموقع خمسون من رؤساء أقسام ومديري متاحف الفنون الإسلامية في أوروبا والعالمين العربي والإسلامي، وعدد من سفراء الدول العربية والإسلامية المعتمدين في برلين.

وكــان مــن بين الحاضرين رئيس قسم العالم العربي ومفوض عام الإسلام وحوار الحضارات بالخارجية الألمانية، ورئيس المجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا.

وألقــي غونتر شاويرتا نائب مدير إدارة المتاحف العامة ببرلين كلمة في الاحتفال شدد فيها على أهمــية عرض الإرث الثقافي للإسلام وإسهاماته الحضارية، وتقديمه للغربيين في الوقت الحالي الذي بــات فــيه الــربط بيــن الإسلام وما أسماه الفظائع الجارية بالشرق الأوسط عناوين رئيسة للأخبار العالمية.

مــن جانبه اعتبر عضو الجمعية الأردنية لأصدقاء الآثار محمد النجار أن مشروع المتحف مفيد للمسلمين فــي الــتعريف بمآثر حضارتهم، وتوقع أن يسهم في فتح آفاق جديدة للتعاون بين علماء الآثار من الدول المشاركة في تأسيس المتحف.

ويعــد مــتحف اكتشــف الفنون الإسلامية ثاني مشروع ثقافي ضخم ينجز بعد مؤسسة آنا ليند للحــوار الثقافــي بالإســكندرية، ثمرة لإعلان برشلونة للحوار الأوردو متوسطي الذي وقعه وزراء خارجية الدول الأوروبية والعربية والإسلامية المطلة على البحر المتوسط عام 1995.

وتمــول إدارة المعــارض بالإتحــاد الأوروبي مشروع موقع المتحف الجديد كوقف ثقافي غير ربحي، وتشرف على إدارته منظمة متاحف بلا حدود العالمية. في حين شارك في تأسيسه 17 متحفا من 14 دولة أوروبية وعربية وإسلامية.

وتضــم مقتنيات المتحف الإلكتروني الجديد 1235 نموذجا لقطع أثرية نادرة منها 850 نموذجا لمقتنــيات أصــلية موجــودة بالمتاحف السبعة عشر المشاركة في تأسيس الموقع، إضافة إلى 385 نموذجا آخر لمبان أثرية ومقابر تاريخية موجودة في 25 متحف دوليا لم تشارك في تأسيس الموقع.

وتمــثل جمــيع الــنماذج الموجودة بالموقع، الحضارة الإسلامية بكافة مراحلها بدءا من الدولة الأموية وانتهاء بأفول شمس دولة الخلافة العثمانية.

وتعــرض هذه النماذج حاليا بأربع لغات هي العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية، على أن يتوســع العــرض بعــدد آخر من لغات الشعوب المسلمة والأوروبية عند الانتهاء من استكمال موقع المتحف بشكل كامل عام 2007.

وينقســم موقــع متحف "اكتشف الفن الإسلامي" إلى أربعة أقسام رئيسية هي المجموعة الدائمة والمعــارض المؤقتة ومتاحف الشركاء وقاعدة المعلومات والبيانات، وأربعة أقسام ثانوية تشمل الكتب والسفر وممرات المعرض والمتحف والردهة.

وفي تصريح للجزيرة نت قال مدير متحف الفنون الإسلامية في برلين كلاوس بيتر هازا إن المتحف ساهم في تأسيس موقع اكتشف الفنون الإسلامية، بعرض خمسين نموذجا من مقتنياته الأصلية النادرة تمثل نفس العدد الذي شارك به كل متحف من المتاحف المؤسسة للموقع.

وأوضح أن الموقع يقدم لزائريه نوعين من التعريفات والإرشادات الأولية عامة حول قصة وتاريخ الحضارة والفنون الإسلامية، وشرحا مفصلا لروائع هذه الفنون ومصادرها ووصفا مستفيضا لنماذج ومقتنيات الموقع يقدمه علماء آثار عرب وأتراك وأوروبيون.

وأشار هازا إلى أن منتدى الحوار الذي خصصه موقع المتحف للنقاشات الفورية بين الزائرين و120 خبيراً أثرياً يشرفون على الجوانب العلمية والتاريخية بالموقع، سيؤدي إلى زيادة اهتمام وتفهم الغربيين للأبعاد التاريخية للفنون الإسلامية وربطها بالفنون والحضارات العالمية المختلفة.

المغرب يسعى لبناء متحف ضخم للآثار

تعد وزارة الثقافة المغربية لبناء أكبر متحف أثري في المغرب يضم جميع المآثر التي عثر عليها في المغرب منذ فترة ما قبل التاريخ حتى فترة الحضارة الإسلامية.

وقال محمد عبد الجليل الهجراوي مدير التراث الثقافي بوزارة الثقافة إن المتحف سيكون في قلب العاصمة الرباط وسيضم جميع التحف الأثرية التي تم العثور عليها بالمغرب منذ فترة ما قبل التاريخ ومرورا بفترة الحضارة الفينيقية والقرطاجية والرومانية إلى فترة الحضارة الإسلامية والعربية الأندلسية.

وأضاف الهجراوي أن ما سيميز هذا المتحف الجديد هو ضمه لآخر مستجدات ما يعرفه العالم من ناحية طريقة عرض التحف من السينوغرافيا والإنارة والواجهات مضيفا أن الأبحاث الأثرية في المغرب بدأت تتكاثر حيث عثر مؤخرا على آثار فريدة من نوعها تعود للقرن الرابع قبل الميلاد.

ويضم المغرب بعضا من المتاحف الأثرية وغير الأثرية التابعة لوزارة الثقافة المغربية منتشرة في أنحاء البلاد أصبحت حسبما يقول المختصون في حاجة إلى متحف أكثر ملائمة حيث لم يعد المتحف الأثري بالرباط –والذي

يعود إلى العشرينيات من القرن الماضي وتم توسيعه في الخمسينيات– يكفي لعرضها.

كتاب مترجم يضم صور أهم مقتنيات الفن الإسلامي

الكتاب يقدم صورة ملونة تاريخية عن أهم المقتنيات الإسلامية(الجزيرة نت)

صدر عن الدار المصرية اللبنانية في القاهرة كتاب "اكتشف الفن الإسلامي في حوض المتوسط" في نسخته العربية والذي يضم 380 صورة ملونة من أهم المقتنيات والتحف النادرة يعود بعضها لمئات السنين.

وقد ضم الكتاب مفتاحاً للكعبة يرجع إلى عام 1363 ميلادية، وهو من مقتنيات متحف الفن الإسلامي بالقاهرة بجوار صورة للكعبة تعود إلى القرن الثامن عشر وتبين توجهات الحجاج وهي من مقتنيات مكتبة جامعة أوبسالا بالسويد.

كما يضم صورة لسيف النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم ذي المقبض الذهبي المرصع بالياقوت والفيروز وصورة ثانية لأثر قدمه الشريف على حجر، وكلاهما من مقتنيات متحف قصر توب قابي بإسطنبول، إضافة إلى صورة دينار أموي يعود إلى العام 797 ميلادية وهو محفوظ بالمتحف البريطاني بلندن.

ويصدر الكتاب ضمن مشروع تنفذه منظمة "متحف بلا حدود" بدعم من الاتحاد الأوروبي بموجب برنامج التراث الأوروبي المتوسطي بالتعاون مع متاحف ووزارات الثقافة بالدول العربية المطلة على البحر المتوسط وبعض الدول الأوروبية.

وفي دراسة عنوانها "النساء والسلطة في حوض البحر المتوسط الإسلامي" ضمها الكتاب، قالت التونسية جميلة بينوس إن إقصاء المرأة عن السياسة والعمل العام فكرة سابقة للإسلام، وترجعها إلى بعض تطبيقات فلسفة أرسطو في اقتصار أنشطة المرأة على الشؤون المنزلية، في حين حظيت الحضارة الإسلامية بوجود نساء غير عاديات ضاربة المثل بعائشة رضي الله عنها.

وقال الناشر المصري محمد رشاد رئيس مجلس إدارة الدار المصرية اللبنانية: إن هذا الكتاب شارك فيه تسعة وثلاثون باحثاً وأمين متحف وخبيراً في التراث الثقافي يمثلون أربع عشرة دولة، وقد كتب لجميع أولئك الذين يرون أن التاريخ ليس أحادياً بل هناك عدد من التواريخ يوازي عدد الشعوب.

ــ معجم أشعار العشق في كتب التراث العربي:

عن دار القناديل للتأليف والنشر في بيروت صدر كتاب " معجم أشعار العشق في كتب التراث العربي" إعداد وتصنيف الباحثة اللبنانية "غريد الشيخ". يقع الكتاب في ثمانمئة وثلاث وستين صفحة من القطع الكبير، مجلد تجليداً فنياً، وهو المعجم الأول من نوعه في هذا الموضوع كما تقول المؤلفة، لأنه يتضمن جميع الأشعار الواردة في أربعة عشر كتاباً من كتب العشق في التراث العربي؛ وهذه الكتب هي:

ــ الزهرة لأبي بكر محمد بن داوود الأصبهاني (ت296هـ).

ــ الظرف والظرفاء " الموشى" للوشّاء (ت325هـ).

ــ اعتلال القلوب في أخبار العشق والمحبين، للخرائطي(ت327هـ).

ــ طوق الحمامة: لابن حزم الأندلسي(ت 456هـ).

ـ المصون في سر الهوى المكنون: للحصري القيرواني(ت413هـ).

ـ مصارع العشاق: لجعفربن أحمدالسرّاج(ت500هـ).

ـ ذمّ الهوى:لابن الجوزي(ت 597هـ).

ـ مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب: لابن الدباغ(ت 696هـ).

ـ روضة المحبين ونزهة المشتاقين: لابن قيم الجوزية(ت 751هـ).

ـ أخبار النساء: لابن قيم الجوزية وينسب لابن الجوزي..

ـ الواضح المبين في أخبار من استشهد من المحبين: لابن مغلطاي(762هـ).

ـ ديوان الصبابة: لابن أبي حجلة الحنبلي(ت770هـ).

ـ أسواق الشواق من مصارع العشاق: لإبراهيم بن عمر البقاعي(ت885هـ).

ـ تزيين الأسواق في أخبار العشاق: لداوود الأنطاكي(1008هـ).

والمعجم مرتب أبجدياً حسب البيت الأول لكل مجموعة شعر، ومرفق بفهارس لقوافي كلّ بيت من أبيات المعجم حسب الرويّ.

ـ مجلة حوليات التراث: مجلة كلية الآداب والفنون جامعة مستغانم الجزائر مجلة دورية محكمة تصدرها وحدة البحث بكلية الآداب والفنون. وتعنى المجلة بمختلف ميادين التراث: الأدب واللسانيات والدين والفلسفة، وصفحاتها مفتوحة لجميع الباحثين والمداخلين في الآداب والعلوم الإنسانية، تصدر بالعربية والفرنسية مرتين في السنة وبطبعتين، مطبوعة وإلكترونية.

تسهر على تقييم المقالات التي تقدم إلى المجلة لجنة علمية.

تنشر مجلة "حوليات التراث" البحوث العلمية الأصيلة للباحثين والأساتذة الجامعيين في الأدب واللغة والفن والعلوم الإنسانية، ويشترط في البحثْ ألا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر. تخضع البحوث والمقالات لرأي لجنة القراءة، ويتضمن كل عدد ملفاً محورياً ومقالات متفرقة. كما تنشر المجلة كذلك أعمال الملتقيات التي ينظمها أعضاء فريق البحث...

ـ صدر عن دار أجا بالرياض كتاب "الأطراب من شعر الحضر والأعراب" للباحث هزاع ابن عيد الشمري، وقد سار الشمري في كتابه هذا على ترتيب الأبيات الشعرية بحسب موضوعاتها، مثل المدح والفخر والحيطة والحزم والعتاب، والهجاء والذم مروراً بما قيل في النساء، ووصف محاسنهن، والعفة ومكارم الأخلاق، وختم هذه الأبواب بما قيل في الرثاء، وقد وصف الشمري هذه الأبيات التي انتقاها بقوله: "هذه أبيات مختارة بالغة الجودة، عجيبة المعنى فائقة الحبك والسبك بديعة الإيقاع قوية اللغة سلسة الجرس مطربة للسمع تهز الوجدان". يقع هذا الكتاب في أكثر من أربعمئة صفحة من القطع الكبير، وفي خاتمته قائمة بالمصادر والمراجع وإشارات الشعر وأصحاب الأبيات.

ــ صــدر للباحــث عبد الكريم بن حمد الحقيل عضو الجمعية التاريخية السعودية وعضو اتحاد المؤرخيــن العرب الجزء الأول من كتابه «أسئلة وأجوبة» في موضوعات مختلفة، وقد أشار الحقيل فــي المقدمة إلى أن هذا الكتاب نتيجة العديد من الأسئلة التي يتلقاها بين الفينة والأخرى والتي طلب مــنه البعض نشرها ليعم بها النفع، وتخدم هذه الأجوبة كل مهتم بالتراث القديم إضافة إلى العديد من الموضــوعات التــي تناولــت تاريخ الجزيرة العربية والمملكة العربية السعودية، يقع هذا الكتاب في أكثر من مئة صفحة.

ــ قــام مركــز بحــوث الســنة والسيرة بجامعة قطر بطباعة: (كتاب الزيادات على مختصر المزنــي، لأبــي بكــر بن زياد النيسابوري)، والكتاب قيم بما يحويه من أحاديث وآثار مسندة، وقد اعتنى أبو بكر النيسابوري في كتابه هذا بالزيادات الفقهية وعلل الحديث....

ــ وفي "دماج" يعمل طلبة دار الحديث والعلوم الشرعية بتحقيق الكتب التالية:

1- فتح الباري للحافظ ابن حجر.

2- تحقيق مصنف عبد الرزاق.

3- تحقيق المحلى لابن حزم.

ــ مــن إعــداد إدارة التكشيف والببلوجرافية الوطنية بمكتبة الملك فهد الوطنية بالرياض صدر مؤخــراً المُجلــد الســابع مــن الكشاف الوطني للدوريات السعودية؛ وهو عمل ضخم يتولى فهرسة وتكثيف الدوريات السعودية ورصد ما احتوته من موضوعات، والمجلد السابع يكشف عن الدوريات السعودية الصادرة في السنة 1418هــ . يقع والكتاب في 445صفحة من القطع الكبير.

ــ وعــن مركــز المخطوطات والتراث والوثائق بالكويت صدر كتاب تاريخي يحكي بالوثائق والصــور للمواقــع قصــة معــركة "الرقعي" التي حدثت في سنة 1346هــ الموافقة لسنة 1928م والكــتاب مــن إعــداد المؤرخ والباحث الكويتي محمد بن إبراهيم الشيباني، ويقع في أكثر من مئة صــفحة من الحجم الكبير وهو جزء في سلسلة إصدارات تتحدث عن تاريخ الكويت؛ ويتولى مركز الوثائق نشرها وتوزيعها.

ــ صــدر مؤخراً عن دار ثقيف عدد مزدوج من مجلة عالم الكتب يحوي العددين الأول والثاني من المجد الثاني والعشرين من المجلة، وقد حفل بالعديد من الموضوعات التراثية والمختصة بالكتاب وشــؤونه، ومنها أخبار مسعدة الصولي وتراثه النثري، وقراءة لكتاب الدكتور سيدو عن أبي الريحان البيرونــي أنجــزها الباحــث أحمــد الحسين، وببلوغرافيا برسائل الحديث النبوي في كلية الإلهيات بجامعات تركيا.

ـ وضـع الأستاذ عبد العزيز بن فيصل الراجحي اللمسات الأخيرة على عمله المهم المتمثل في جمـع مـرويات الشـيخ إسـماعيل الانصاري (ت 1417هـ) الحديثية والعلمية الذي أسماه: "هدي الساري إلى أسانيد الشيخ إسماعيل الأنصاري".

وهـو كـتاب علمـي ضخم تجاوزت صفحاته ثمانمئة صفحة تحدث فيها الأستاذ الراجحي عن الـرواية وأهمـية توثـيق المرويات الحديثية وغيرها، كما ترجم ترجمة موسعة للعلامة الأنصاري وتحدث عن شيوخه ومن يروي عنهم، ثم تطرق لاتصال الأنصاري بالكتب التراثية من كتب شرعية وتاريخـية ولغويـة، ثم ختم كتابه بذكر الوثائق التي اعتمد عليها في دراسته هذه، ويتوقع أن يصدر الكتاب خلال الشهرين القادمين عن طريق إحدى دور النشر بالرياض.

ـ ضـمن سلسـلة الدراسـات الأصـولية صدر الكتاب الحادي والعشرون؛ وهو كتاب مفتاح الوصـول إلـى علـم الأصول للشيخ محمد الطيب الفاسي في شرح خلاصة الأصول للشيخ. تحقيق الدكـتور إدريـس الفاسـي الفهـري. وهـو شرح تحليلي لخلاصة الأصول يفسر عباراتها، ويحلل تعريفاتها،ويبيـن مقاصدها، ويوضح وجوه الخلاف المشار إليها، وينتقي أنفع النصوص في كل باب من أبواب أصول الفقه. ويقع في (380) صفحة.

وقد امتاز المتن المشروح بمزايا عدة منها أنه:

1- تلخيص يجمع بين مضامين مختصر المنتهى لابن الحاجب وجمع الجوامع لابن السبكي.

2- انتقيت مادته الأصولية بعناية، ثم جردت من التعقيدات والخلافيات.

3- يتمـيز عـن ابـن السـبكي وابـن الحاجب بترتيبه الخاص لمضامين المباحث الأصولية، والاعتناء بتقديم التعاريف للمصطلحات الأصولية، وذكر أهم القواعد الأصولية المتعلقة بالباب.

• رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، تأليف: الأستاذ الدكتور زين العابدين العبد محمد نور.

يبحـث هـذا الكتاب في دليلين من أدلة الأصول وهما المصالح المرسلة والاستحسان من حيث حجيـتهما عند الأصوليين، حاول المؤلف فيه دفع الاضطراب وحل الاختلاف الدائر بين الأصوليين قديمـاً وحديـثاً، فـي الاعتراف بهما دليلين من أدلة الأصول، أو عدم الاعتراف بهما، وكيفية الأخذ بهمـا عـند مـن يـرى دلالتهما على الأحكام، ثم نسبة القول بهما إلى الأئمة أهل المذاهب المتبعة المعمول بها الآن،كما وضح الكتاب حقيقة المصلحة الشرعية، وخصائصها، وضوابطها، حتى تتجلّى أمـام الأنظـار ذات حقيقة ثابتة يؤمها من ضالته الحق الذي لا غموض ولا لبس فيه. صدر الكتاب ضمن سلسلة الدراسات الأصولية الكتاب التاسع عشر، ويقع في مجلدين.

• ضمن سلسلة الثقافة الإسلامية صدر الكتاب الخامس: الصحبة والصحابة – رسالة تأصيلية في تحقيق عدالة الصحابة وذكر فضائلهم رضي الله عنهم، تأليف: الأستاذ الدكتور أحمد علي الإمام. ويقع في (150) صفحة.

يتناول هذا ذكر مكانة صحابة رسول صلى الله عليه وسلم الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه وحمل رسالته وتبليغ دعوته إلى الخلق، كما يتناول عدالتهم وفضائلهم الجمة.ويبحث في معنى الصحبة، وعدد الصحابة، وتفاضل درجاتهم، وصفتهم المبشر بها في الكتب السابقة، وصفتهم في القرآن الكريم، وفضيلة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم والفوز برؤيته، وتحقيق عدالة الصحابة، ونفي الفسق عن صحابي جليل، وحكم الطعن في الصحابة، ثم حقيقة هذا الطعن والتحذير منه، وحكم الكلام فيما جرى بين الصحابة، وأسس التعامل مع الصحابة، مواقف للصحابة في رجوعهم إلى الحق دائماً.

• وضمن سلسلة دراسات العربية وآدابها، صدر الكتاب الثاني "ديوان القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي" (ت 422هـ) جمع وتوثيق وتحقيق: الدكتور الباحث عبد الحكيم الأنيس.

جمع الدكتور الأنيس أشعار القاضي من أكثر من (165) كتاباً، وقسمها ثلاثة أقسام:

1- ما نسب إلى القاضي من الشعر ولم يشاركه في نسبته إليه أحد.

2- ما نسب إليه وإلى غيره، ولم يترجح نسبته إلى واحد منهما.

3- ما نسب إليه والصواب أنه لغيره.

وقد رتب كل قسم على حروف الروي، واستقصى في كل قصيدة أو مقطوعة ذكر من أوردها على ترتيب وفياتهم، وضبط ما يحتاج إلى الضبط من الألفاظ، وعلق على بعض المقطوعات بما يشبهها من المعاني والألفاظ، إلى غير ذلك.ويقع في 122 صفحة.

•شرح نظم ابن عاشر المسمى الحبل المتين، تأليف: محمد بن عبدالله المؤقت بالمسجد الأعظم اليوسفي بمراكش.

وهذا الكتاب شرح متن فقهي مهم منظوم من كتب فقه السادة المالكية، هو (المرشد المعين على الضروري من علوم الدين في مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى) للعلامة عبد الواحد بن عاشر، ويحتوي هذا المتن على317 بيتاً، بين فيها من أحكام الدين الضروري الذي لا يسع أحداً جهله، فبدأ بمقدمة كلية في العقيدة على مذهب إمام أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري سماها أم القواعد وما انطوت عليه من العقائد، ثم استغرق النظم العبادات وما يتعلق بها، وختم بباب جامع في التزكية والآداب والأخلاق المحمدية سماه مبادئ التصوف وهوادي التعرف، ويكون بذلك قد احتوى هذا المتن المنظوم على مهمات الإسلام والإيمان والإحسان، وجدير بالذكر أن هذا المتن قد اشتهر في

المذهب، وكتب الله تعالى له القبول لإخلاص مؤلفه، وقد اعتني به في المذهب حفظاً ودراسة وشرحاً وتقريراً، ويمتاز شرحه هذا بإيجاز واختصار يوضح معاني الأبيات ومرامي الجمل، وقد روعي في إخراجه ضبط المتن بالشكل، مع إبراز حرفه وترقيم الأبيات حتى يسهل حفظه ودراسته، نفع الله تعالى به.

*قاعدة لاضرر ولاضرار مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديماً وحديثاً، تأليف: د. عبد الله الهلالي..

هذا الكتاب دراسة مستفيضة لقاعدة فقهية كلية مشهورة هي " قاعدة لاضرر ولاضرار " التي تنبني عليها كثير من أبواب الفقه، قام المؤلف بتجلية هذه القاعدة المهمة بذكر مقاصدها ودلائلها، والقواعد الفرعية التي تندرج تحتها ثم ذكر تطبيقات فقهية لها سواء من القضايا المسجلة في كتب الفقه قديما أم قضايا مستحدثة تقع في هذه الأزمان، في أبواب الفقه المختلفة، من عبادات ومعاملات، ونظام أسرة، وحدود وجنايات وغيرها من أبواب الفقه المعروفة.

وقد جاء هذا الكتاب في بابين ، الأول نظري والآخر تطبيقي، أما الباب الأول فقد خصصه للدراسة النظرية للقاعدة وتضمن ثلاثة فصول: الأول في حجية القاعدة نقلاً وعقلاً، والثاني في محتواها، والثالث في أهميتها وعلاقتها بالمقاصد، وأما الباب الثاني فقد خصصه للدراسة التطبيقية وتضمن فصلين ، الأول ذكر فيه النماذج التطبيقية العامة مثل الإضرار بالمساجد، ونماذج من البيوع القديمة والحديثة، وكذلك مجموعة من الأضرار العامة المختلفة، وأضرار الجوار والارتفاق، وتكلم في الفصل الثاني على التطبيقات الخاصة مثل: الإضرار بالوصية، والإضرار بالقسمة، والإضرار بالشفعة،والأضرار الخاصة بالمرأة قديماً وحديثاً، ثم الإضرار بالرقيق، ثم الإضرار بالحيوان.

والكتاب هو الخامس عشر في سلسلة الدراسات الفقهية، وطبع عام 1426هـ ـــ 2005م، ويقع في مجلدين (984) صفحة.

*تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد، تأليف: أ.د. رفعت السيد العوضي.

يبحث هذا الكتاب فيما قدمه المسلمون في الفكر الاقتصادي الذي له طابع التحليل، محاولا البرهنة على نشوء علم الاقتصاد بمفهومه المعاصر في أحضان الفكر الإسلامي، وأن المفكرين المسلمين لهم الريادة والسبق في كثير من قضايا علم الاقتصاد، وقد سبقوا غيرهم بقرون.

وقد أقام المؤلف مقارنات بين التراث العلمي في الاقتصاد عند المسلمين وبين الفكر الاقتصادي الأوروبي، وخاصة الاهتمام بالمقارنة بين مساهمة ابن خلدون في كتابه المقدمة وبين مساهمة آدم سميث في كتابه ثروة الأمم الذي يعتبر مؤسس علم الاقتصاد لدى الأوروبيين حتى لقبوه بأبي

الاقتصـــاد، فيثبت هذا الكتاب بأن المؤسس الحقيقي لعلم الاقتصاد ــ خلافاً للنظرة السائدة ــ هو ابن خلدون وأنه هو الجدير بأن يلقب بأبي الاقتصاد.

يقع الكتاب في ثمانية مباحث:

ــ تكلم في المبحث الأول في مصادر تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد، أنواعها وطبيعتها.

ــ فـــي المبحـــث الثانـــي تحدث في كتاب التبصر بالتجارة للجاحظ، فحلل طبيعة آراء الجاحظ الاقتصادية وقوّمها ثم أثبت مناحي ريادته في الاقتصاد.

ــ وفي المبحث الثالث تناول كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة بالتحليل، وذكر مجالات ريادته فـــي علم الاقتصاد، كما قارن مساهمته الاقتصادية بالمساهمات الأوربية، وفي المبحث الرابع أفاض فـــي الحديـــث حـــول مقدمة ابن خلدون؛ فذكر آراء ابن خلدون الاقتصادية وقوّمها وقارن بينها وبين الآراء الأوربـــية ثم أنهى المبحث بموقف الأوربيين من فكر ابن خلدون، وفي المبحث الخامس درس كـــتاب إغاثـــة الأمة بكشف الغمة للمقريزي، ثم درس في المبحث السادس كتاب الفلاكة والمفلوكون للدلجـــي، وخصـــص المبحث السابع بتراث المسلمين العلمي في الرياضيات، وختم الكتاب بالمبحث الثامن الذي تحدث فيه عن مساهمة المسلمين في المؤسسات الاقتصادية.

صـــدر الكتاب ضمن سلسلة الاقتصاد الإسلامي الكتاب الثالث عام 1426هـ 2005م ويقع في (337) صفحة.

* وضـــمن سلســـلة الدراسات الفقهية برقم (31) وفي مجلدين يضمان (3511) صفحة، صدر كـــتاب المـــنهج الفـــائق والمـــنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق. تأليف : أبي العـــباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت ٩١٤ هـــ). دراسة وتحقيق عبد الرحمن بن حمود بن عبد الرحمـــن الأطرم. وموضوعه: علم توثيق الشهادات والعقود، وهو علم متصل بالقضاء ومن متمماته، ويكتسي أهمية كبيرة في حياة الناس ومقاطع الحقوق، يقول المؤلف في وصفه:

(فإني لما رأيت علم الوثائق من أجلّ ما سطر في قرطاس وأنفس ما وزن في قسطاس وأشرف مـــا بـــه الأمـــوال والأعـــراض والدماء تستباح وتحمى ... رأيت أن أضع مقالة جامعة في طريقتها المثلى نافعة -إن شاء الله- تحفظ وتتلى).

قســـم المصـــنف الكـــتاب إلى ستة عشر باباً تناولت كتب الشهادة وصفة الكاتب ــ الموثق ــ وآدابـــه ومســـائل يحتاج إليها الموثق وتتصل بعمله، وضمّن الباب الأخير فتاوى ونوازل لها علاقة قوية بالتوثيق بل تعتبر تطبيقات للمسائل النظرية في الكتاب.

وإذا كـــان الونشريسي اجتهد في جمع فتاوى أهل الأندلس والمغرب في معياره، وحالفه القبول والـــرواج بيـــن الـــناس خاصة أهل مذهبه، فإنه أسّس للتوثيق والكتابة في "المنهج الفائق" وسدّ فراغاً

كبيراً لدى المختصين وراج عند المهتمين كصنوه "المعيار"، ويرجع الفضل في ذلك القبول إلى مكانة الشيخ العلمية الذي استمع إلى الفقيه ابن غازي (ت 919 هـ) وهو معاصره ـ والمعاصرة تمنع المناصرة ـ يقول عنه : (لو أن رجلاً حلف بطلاق امرأته أن أبا العباس الونشريسي أحاط بمذهب مالك أصوله وفروعه لكان باراً في يمينه ولا تطلق عليه زوجته).

* المستنير في القراءات العشر

تأليف: الإمام أبي طاهر أحمد بن علي بن عبيد الله البغدادي (ت496هـ) تحقيق ودراسة: د. عمار أمين الددو.

يعد هذا الكتاب حصيلة حياة مؤلفه العلمية جمعاً وإقراءً، وذخيرة من ذخائر هذا الفن، وأصلاً من أصوله، قال مؤلفه«فأحببت أن أجمع كتاباً أذكر فيه ما قرأت به على شيوخي الذين أدركتهم من القراءات تلاوة دون ما سمعت.. وكل حرف قرأ به أحد الأئمة العشرة على ما أداه إلى خلفنا سلفنا المتصلة أسانيد قراءاتهم برسول الله صلى الله عليه وسلم».

وهو بهذا يكون قد حوى القراءات المتواترة والمشهورة التي قرأ بها ابن سوار، وإن لوحظ فيه على ندرة بعض ما يخالف الرسم العثماني مما يعدّ شاذاً.

وقد امتازت مادة هذا الكتاب بالغزارة والدقة، فقد حوى علوماً ثلاثة: فضائل القرآن وتراجم الرجال، ولعله تفرد ببعضها، وعلم القراءات وهو عمدة هذا الكتاب، وتكمن أهميته في أنه ضمّ وجوه الخلاف بين القراءات العشر، وباتساع طرقه حتى بلغت خمساً وثمانين ومائة رواية وطريقاً.

وقد تميزت هذه الطبعة بدراسة علمية مفصلة عن الكتاب، وتحقيق على أربع نسخ مخطوطة، مع توثيق القراءات وضبطها على وفق قراءة القارئ خاصة في باب الفرش، ومراعاة الرسم العثماني والتنبيه على مخالفة القراءة لاحتمالات الرسم العثماني إن وجد وضبط الأسانيد بما يوضحها ويقرب متابعتها للقارئ.

وهو الكتاب السادس ضمن سلسلة الدراسات القرآنية يقع في مجلدين، مذيلاً بفهارس عدة.

وقد أعلنت دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث في دبي إلى السادة الأكاديميين والباحثين والمختصين قرب إصدار الأعمال العلمية الآتية:

1- أبو الحسن اللخمي وجهوده في تطوير الاتجاه النقدي في المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، للدكتور محمد المصلح.

2- اعتراضات ابن هشام على معربي القرآن (دراسة ونقد)، للدكتورة إيمان حسين السيد.

3- قاعدة الجبر وتطبيقاتها في فقه العبادات، للدكتورة هالة محمد حسين جستنية.

4- الشعر القرشي في القرون الثلاثة الأولى (دراسة وجمع)، للدكتور مختار الغوث.

5- أصــول الفقه عند ابن دقيق العيد من خلال كتابيه إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام وشرح الإلمام، للأستاذ عمر محمد سيد عبدالعزيز.

6- لــباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب، للإمــام القاضــي أبو عبدالله محمد بن راشد البكري القفصي، دراسة وتحقيق الأستاذ محمد المدنيني والأستاذ الحبيب بن طاهر.

- اخترت لكم..

من أعلام ... ويــه

• أمير وَيْه (ابن) (457 – 543هـ /1149م)..

عبدالرحمــن بن محمد بن أميرويه الكرْماني، أبو الفضل، فقيه حنفي انتهت إليه رئاسة المذهب بخراسان، وُلد بكَرْمان ومات بمرو.

من كتبه التجريد في الفقه، وشرح الجامع الكبير، والفتاوى.

• بَابَوَيْه (306 – 381 هــ /918 – 991ك)..

محمــد بــن علي بن موسى بَابَوَيْه القُمّي، محدّث ويُعرف بالشيخ الصدوق. نزل بالرّيّ، وذاع صــيته بخراســان، ومات ودفن في الري. صنف نحو ثلاثمئة كتاب، منها: معاني الأخبار، والأمالي ويعرف بالمجالس، ولعله: مجالس الوعظ في الحديث، المصابيح.

• تيــــــــرَوَيْه (68 – 142هـ/ 687 – 760م)

حُمــيد بــن أبي حميد الطويل، أبو عبيدة الخزاعي البصري، تابعي من أهل الحديث. كان أبوه مولــى لطلحــة الطلحــات. واختلفوا في اسمه، لكن الحافظ الذهبي رجح أنه تيرَوَيْه. مات وهو قائم يصلي. له: صحيفة حميد الطويل.

• جَحْشَوَيْه

عــبدالوهاب بن عامر، ويقال عبد الصمد، يُكنى أبا البكاء. قال المَرْزباني: كان يصف نفسه في شعره بــ الابنة.

• حَمُّويَه (ابــــن) »1« (572 – 642هـ/117 – 1244م)

عــبدالله بن عمر بن محمد بن حَمُّوَيَه الجُوَيْني السرخسي ، ويسمى بعبد السلام أبو محمد تاج الدين. مؤرخ باحث. أصله من خراسان؛ وكان شيخ الشيوخ بدمشق. ولد وتوفي فيها.

من كتبه: المسالك والممالك، والمؤنس في أصول الأشياء 8مج، وعطف الذيل في التاريخ.

• حَمُّوَيَة (ابــــن) (449 – 530 / 1057 – 1135م)

محمد بن حَمّويَة الجويني، قرأ الفقه والأصول على إمام الحرمين الجويني، ثم انقطع إلى العلم. كان ورعاً، يزوره الملوك؛ وهو لا يقصدهم، ولا يقبل صلاتهم، له: لطائف الأذهان في تفسير القرآن، وسلوك الطالبين في سير سيد المرسلين، وغيرهما.

• حَمُّوية (ابن) (582 – 647هـ/ 1186 – 1250م)..

يوسف (فخر الدين) بن محمد (صدر الدين) بن عمر الجويني، أبو المظفر، ولد وتوفي بدمشق. قائد من الأدباء خدم الملك الكامل وغيره من المماليك، وجاهد ضد الفرنجة وقتل شهيداً له: تقويم النديم، وعقبى النعيم المقيم.

• خَالَوَيْه (ابن) (000 – 370 هـ/ 000 – 980م)..

الحسين بن أحمد بن خَالَويْه ، أصله من همذان درس القرآن والحديث ، وأخذ عن ابن دريد ونفطويه وبن الأنباري والسيرافي وغيرهم . أملى الحديث ، وأدّب أبناء سيف الدولة الحمداني. أقام بحلب ومات فيها. ألّف في موضوعات شتّى : أسماء الأسد، المذكر والمؤنث، البدي، إعراب ثلاثين سورة، ليس في كلام العرب، المقصور الممدود.

• دُرُسْتَوَيْه (ابن) (258 – 347هـ / 871 – 958م)

أبو محمد عبدالله جعفر بن محمد بن دُرُستَويْه ، لغوي : أخذ علوم اللغة على مشاهير أدباء عصره كابن قتيبة ،و المبرد. وأبوه من كبار المحدثين ، وممن تتلمذ عليه : الحافظ الدارقطني ، له مؤلفات رائعة منها: شرح فصيح ثعلب ، وأخبار النحويين ، والكُتّاب ، ونقض كتاب العين للخليل .

• رَاهَوَيْه (161 – 238هـ / 778 – 853م)

إسحاق بن إبراهيم بن رَاهَويْه المروزي أبو يعقوب ، طاف في البلدان لجمع الحديث ، وممن أخذ عنهم : الشافعي ، وممن روَوْا عنه : البخاري ، ومسلم ، والترمذي ، و النسائي ، وأحمد بن حنبل، ثم استوطن نيسابور فصار شيخ المحدثين فيها.

كان قوي الحفظ، وذلك يقول عن نفسه:أحفظ سبعين ألف حديث، وأذاكر بمئة ألف حديث؛ وما سمعت شيئاً قط إلا حفظته وما حفظت شيئاً قط فنسيته.

• زَنْجَوَيْه (000 – 251 هـ /000 – 865م)

حَميد نب مخلط زَنْجَوَيْه بن قتيبة الأزدي النّسائي من حفّاظ الحديث، أظهر السُنة في نَسا.

له مؤلفات منها: الآداب النبوية، والترغيب والترهيب.

• سيبَوَيْه (148 – 180هـ / 765 – 796م)

عَمْـرُو بـن عثمان بن قنبر الحارثي أبو البشر، الملقب سيبَوَيْه إمام النحاة وأول من بسط علم النحو. ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد. صنّف كتابه المسمى: كتاب سيبويه ط. توفي شاباً بالأهواز. ومعنى سيبويه: بالفارسية رائحة التفاح.

• شيرُويْه (445 – 509هـ / 1053 – 1115م)

شيرُويْه بن شهر دار بن شيرويه بن فناخسرو أبو شجاع الديلمي الهمذاني: مؤرخ، ومن العلماء بالحديث، له: فردوس الأخبار، و رياض الأنس لعقلاء الإنس، وهو معرفة أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وتاريخ الخلفاء، وتاريخ همذان بلده.

• عَبْدَوَيْه (000 – بعد 216هـ / بعد 831م): عَبْدَوَيْه بن جبَلَة، من قادة بني العباس، أصله من الأبناء. كان أكثر عمله في مصر. وَلِيَ شرطتها في إمارة عبدالله بن طاهر سنة 210هـ، ثم ولي إمارتها في أول سنة 215هـ بالنيابة عن المعتصم حين كان والياً لعهد المأمون وأميراً على مصر، واستمر سنة واحدة عاد في خلالها بعض أهل الحوف من القيسية واليمانية إلى الثورة، وقاتلهم عبدويه إلى أن صرف عن الإمارة.

• (000 – 200هـ / 816م).

عبدالله بن الفضل بن سفيان بن منجوف غَنَوَيْه السدوسي، أبو محمد. نسّابه. إخباري. روى عن أبي عبيدة. له من الكتب: المآثر والأنسار في الأيام.

• مسْكَوَيْه (000 – 421هـ / 000 – 1030م)

أحمد بـن محمد بن يعقوب مسْكَوَيْه، أبو علي. . أصله من الرّي، وكان مجوسيا ثم أسلم. اشتغل بالفلسفة والمنطق مدة، ثم أولع بالتاريخ والأدب والإنشاء. خَدَم ابن العميد وَولي أمر مكتبته، ثم مكتبة عضد الدولة ابن بويه فلقب بالخازن. له مصنفات عديدة، منها في التاريخ: تجارب الأمم، وفي الأدب: آداب العرب والفرس، وفي الفلسفة: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. . . إلخ. ومعنى مسكويه بالفارسية: رائحة المسك.

• نفْطَوَيْه (244 – 323هـ / 858 – 935م)

إبراهيم بـن محمد بن عرفة الأزدي، أبو عبد الله، من أحفاد المهلب بن أبي صفرة. إمام في النحو، وكان فقيهاً، رأساً في مذهب داود، مسنداً في الحديث ثقة. قال الحافظ ابن حجر: جالس الملوك والوزراء، وأتقن حفظ السيرة ووفيات الأعيان مع المروءة والفتوّة والظرف. له عدة كتب منها: كتاب التاريخ، وغريب القرآن، وكتاب الوزراء، وأمثال القرآن.

• هنْدَوَيْه (ابن) (ـــ 44 – 507هـ / 1048 – 1113م)

محمد بن الحسن بن الحسين، أبو عبد الله بن أبي نصر، فارسي الأصل. باحث. قال عنه السبكي: له مجموعات وتواليف وتواريخ. اشتهر ببغداد. ودفن بها عند قبر ابن سريع.

• يفديدويه: محمد بن يفديديويه الهَرَوي، صحابي ترجم له الحافظ بن حجر في كتابه الإصابة برقم [7805] جـ 9 ص 134 وخرّج له بعض أحاديث منها حديث: حَارَبْتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في شركي ثم أسلمت على يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمّاني محمداً.

الهوامش

1ـ هو بتاء منقوطة وقد آثر المحقق إبقاء هذه الأعلام لأنها تشبه ما آخره: وَيْه وقد يسبق إلى الذهن أنها من هذه الأسماء.

2ـ الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني ط مصر /1369هـ - 1976م.

3ـ الأعلام /خير الدين الزركلي ط. بيروت 1986/7م.

4ـ القاموس الإسلامي /أحمد عطية الله ط. مصر /1386هـ- 1966م.

5ـ معجم مصنفي الكتب العربية/ عمر رضا كحالة ط. بيروت1/1406هـ - 1986م.

6ـ الموسوعة العربية الميسرة ط. بيروت المصورة.

7ـ نزهة الألباب في الألقاب/لا بن حجر ط. بيروت الأولى/1411هـ 1991م.

المراجع:

المؤلفات الأصلية.

مجلة الفيصل العدد221.

مواقع الأنترنت. بتصرف.